LVMIERE ET VIE

Concile et réforme dans l'Eglise

S. S. JEAN XXIII

Rendre à l'Eglise la splendeur des traits de sa jeunesse

PIERRE-ANDRE LIEGE

Le monde questionne l'Eglise

REGIS-CLAUDE GEREST

Concile et réforme du XIIIe siècle au concile de Trente

PIERRE-REGINALD CREN

Le réformable et l'irréformable dans l'Eglise

RENE BEAUPERE

Quelques suggestions de nos frères séparés

59

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XI Août-Octobre 1962 N° 59

Un concile est-il une fête ?

« *Vois, Seigneur, comme ton peuple est parfait ! Regarde la vie de toutes nos assemblées liturgiques ! Considère la minutie et l'exactitude avec lesquelles nous mettons en pratique ta Loi et jusqu'aux prescriptions les plus minimes d'une discipline ecclésiastique épanouissante ! Sois attentif à l'esprit de droiture et de justice qui règne entre nous tous ! Apprécie notre élan missionnaire et la réalisation concrète de notre catholicité, ainsi que notre ouverture au monde, notre souci constant des petits, des humbles, des malheureux ! Remarque encore comme, du fond du cœur, dans la vie quotidienne, nous nous aimons les uns les autres et nous aimons concrètement les hommes, nos frères ! Ah ! Seigneur, nous pouvons venir à toi la tête haute ! Nous ne sommes pas comme nos misérables contemporains, ces incroyants, ces païens, ces athées... qui ont des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre et qui pèchent tant de fois le jour... Seigneur, nous te rendons grâce d'être différents du reste des hommes ! La communauté que nous formons brille dans le monde d'un éclat magnifique et son prestige est à nul autre pareil !* »

Non ! Telle n'est pas la prière pharisaïque de la communauté chrétienne. Le pape Jean XXIII, en convoquant le deuxième concile du Vatican, l'incite à une méditation toute

différente. « Aie pitié du pécheur que je suis », disait le publicain, qui se frappait la poitrine et n'osait même pas lever les yeux au ciel.

C'est cette même humilité qui nous est demandée. Menée par l'Esprit du Christ, l'Eglise sait qu'elle vit des trésors inaliénables de son Seigneur, sources pour elle de sainteté, de pureté et de fidélité. Mais elle sait aussi, et d'expérience, que ces trésors sont portés dans des vases fragiles et que la pâte humaine est lourde. Un concile est, en quelque sorte, un examen de conscience de l'Eglise, une « révision de vie », comme l'on dit dans les mouvements d'Action catholique. Et l'humilité doit se teinter de lucidité. Il faut y voir clair — spirituellement — pour se situer à sa juste place de pécheur pardonné, devant Dieu et devant le monde.

Au moment où se réunit dans la basilique Saint-Pierre le deuxième concile du Vatican, ce numéro de Lumière et Vie *vise à aider les chrétiens à se mettre, avec la lucidité et l'humilité que nous venons de dire, « en état de concile ».*

Ils pourront d'abord méditer quelques affirmations du pape Jean XXIII et d'un certain nombre d'évêques. Renouveau, adaptation, aggiornamento, *approfondissement, transformation, renforcement ; raviver, rafraîchir, revigorer, rendre plus efficace... : sous des expressions diverses, qui désignent différents aspects de l'œuvre à accomplir, c'est bien toujours d'un même et unique thème qu'il s'agit : le renouvellement de la vie et de l'action de l'Eglise. Dans le titre de ce cahier, nous avons désigné ce thème par le mot de* réforme, *pris en son sens le plus général ; s'il n'est pas fréquemment employé dans les textes dont nous venons de parler — bien qu'il le soit parfois, et par le pape lui-même — ce terme est tout à fait traditionnel dans le vocabulaire catholique. Aux dires de l'historien F. Mourret, l'Eglise « est en état de* perpétuelle réforme, *c'est-à-dire d'effort pour ramener les croyances et les mœurs à la pureté de ses origines ».*

L'histoire nous apprend, en effet, que la volonté de réforme qui secoue actuellement l'élite du peuple de Dieu n'est pas un phénomène nouveau : il est tout à l'honneur du nom chrétien

que, de façon presque continue au long de deux millénaires, ce désir ait été exprimé plus ou moins fortement. Il est moins à son honneur que la persistance de ce souhait prouve amplement qu'il n'y fût toutefois que partiellement satisfait. Si « c'est un fait », comme l'écrit encore F. Mourret, « que l'Eglise n'a jamais cessé de travailler à sa réforme », nous avons choisi, à titre d'exemple, pour illustrer ce propos, une période particulièrement significative : celle qui s'étend de la fin du XIIIe siècle jusqu'au concile de Trente.

C'est à la lumière de l'Evangile éternel que l'Eglise doit faire son examen de conscience, mais c'est aussi en face du monde. Encore faut-il écouter ce monde, par lequel Dieu veut parler à son peuple ou le secouer de sa torpeur ; le danger est de passer près de lui sans le voir, la tête haute, la condamnation pharisaïque sur les lèvres. « Quand le monde questionne l'Eglise... » et quand l'Eglise est humblement attentive à ces questions, bien des espoirs de renouveau sont permis.

Toutefois le désir de progrès ne doit pas faire dévier de la droite ligne des indications évangéliques. Qu'est-ce qu'il faut changer et qu'est-ce qu'il ne faut pas changer ? Qu'est-ce qui peut *être modifié dans l'Eglise et qu'est-ce qui ne le* peut pas *? Qu'est-ce qui, en elle, est réformable et qu'est-ce qui est irréformable parce que don absolu de Dieu ? S'il est une question bien souvent posée c'est assurément celle-ci ; un article de ce cahier s'efforce d'y apporter une réponse claire.*

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de renouveau et de réforme. Mais on sait qu'au-delà de ce but immédiat, Jean XXIII assigne au concile un objectif plus lointain : la restauration de l'unité plénière de tous les chrétiens. En d'autres termes, la remise en ordre de la maison catholique constitue, dans la pensée du souverain pontife, le préambule nécessaire à un véritable effort œcuménique. Cette finalité à long terme de l'assemblée du Vatican — dont l'importance est si considérable pour l'avenir du christianisme dans le monde — doit nous rendre très attentifs aux remarques exprimées par nos frères chrétiens non-catholiques. Certains de leurs desiderata rejoignent, en partie au moins. des vœux qui sont formulés du côté

catholique. Avec d'autres il est plus difficile, parfois impossible, de tomber d'accord. Mais il n'en est pas moins de notre devoir d'écouter d'abord et de tenter de comprendre. C'est dans ce but qu'un dernier article collige des souhaits, des critiques, des suggestions faits, à l'occasion du concile et pour lui, par des frères orthodoxes ou protestants.

Certaines de ces remarques sont sévères et le travail qui s'offre à l'épiscopat catholique réuni à Rome est ardu. Le Cardinal Alfrink a raison de dire — dans un texte cité plus loin — qu'« un concile n'est pas une fête ». Encore moins, bien sûr, une parade, une manifestation de puissance ou une opération prestige. Mais si ce concile, soutenu par la prière fervente de l'ensemble du monde chrétien, a le courage d'aborder loyalement les vastes et difficiles questions posées, de ses efforts naîtra une humble joie : celle d'être fidèle au Seigneur. Sa recherche d'un sain renouveau et d'une légitime réforme dans l'Eglise l'amènera, comme l'a dit récemment le pape Jean XXIII, à une nouvelle rencontre avec « Jésus ressuscité, roi glorieux et immortel, rayonnant à travers toute l'Eglise, pour sauver, réjouir et illuminer les nations humaines ». Ne nous le cachons pas : il dépend de l'intensité de notre prière que, grâce au deuxième concile du Vatican, l'Eglise apparaisse un peu mieux, pour citer à nouveau le souverain pontife, comme « la ville placée sur la montagne », toute illuminée et rénovée intérieurement par le Seigneur dont elle n'est que l'humble servante auprès du monde.

Nos lecteurs constateront — en page 3 de couverture — que nous avons dû relever légèrement les tarifs d'abonnement.

Cependant, jusqu'au 30 novembre, nous accepterons encore les abonnements et réabonnements à l'ancien prix : 15 NF pour la France et 18 NF pour l'Etranger.

RENDRE A L'ÉGLISE LA SPLENDEUR DES TRAITS DE SA JEUNESSE

Cette constatation [des besoins spirituels du monde] suscite dans le cœur de l'humble prêtre que l'indication manifeste de la divine Providence a élevé, malgré son indignité, à ce souverain Pontificat, elle suscite — disons-Nous — une résolution décidée de revenir à certaines formes antiques d'affirmation doctrinale et de sages ordonnancements de la discipline ecclésiastique, qui, dans l'histoire de l'Eglise, dans une époque de rénovation, donnèrent des fruits d'extraordinaire efficacité, pour clarifier la pensée, resserrer l'unité religieuse, raviver la ferveur chrétienne que nous continuons à reconnaître, même par rapport au bien-être de la vie d'ici-bas, comme une richesse abondante *de rore cœli et de pinguedine terræ* (de la rosée du ciel et des gras terroirs, *Gen.*, 27, 28).

Vénérables frères et chers fils, c'est avec un peu de tremblement d'émotion, mais en même temps avec une humble résolution dans Notre détermination, que Nous prononçons devant vous le nom d'une double célébration que Nous proposons : un synode diocésain pour Rome et un concile œcuménique pour l'Eglise universelle.

Allocution de S. S. Jean XXIII, 25 janvier 1959 (D. C., *1959, 387-388*)[1].

---

1. Afin de permettre à nos lecteurs de replacer commodément, s'ils le désirent, ces citations dans leur contexte, nous faisons suivre chacune d'entre elles d'une référence à *La documentation catholique* (D. C.) ou aux *Informations catholiques internationales* (I.C.I.), où ils trouveront les textes *in extenso.*

Si l'on s'en rapporte aux pages les plus lumineuses de l'histoire de tous les siècles, on peut bien affirmer que le Concile œcuménique — que Nous avons annoncé en suivant une inspiration dont la spontanéité Nous a frappé comme un coup soudain et imprévu dans l'humilité de Notre âme — a fait déjà apparaître, dans l'intimité des milieux épiscopaux et sacerdotaux, le bon propos de chaque ecclésiastique, le désir plus ardent qu'a chaque prêtre d'élargir les domaines de la charité et de rester à son poste, l'esprit éclairé et le cœur agrandi.

Nous prions et faisons des vœux pour que le Concile renouvelle avant tout le spectacle des apôtres rassemblés à Jérusalem, après l'ascension de Jésus au ciel : unanimité de pensée et de prière avec Pierre et autour de Pierre, pasteur des agneaux et des brebis ; offrande d'énergies qui se retrempent et se rénovent dans la recherche de ce qui pourra le mieux répondre aux exigences actuelles de l'apostolat.

La figure de saint Pie X, invoqué lui aussi comme céleste protecteur du concile œcuménique, se détache des faits et des circonstances qui, en son temps, suscitèrent des jugements inconsidérés et intéressés, et elle rend plus persuasive l'invitation à ne pas chercher des voies étrangères pour le salut de l'homme et pour la défense de ses droits, ni imaginer de faciles divagations susceptibles de remplacer ce qui s'enracine profondément dans l'essence même des institutions les plus solides et a la valeur de l'expérience séculaire. Il s'agit : en Orient tout d'abord, du rapprochement, puis de la parfaite réunion de tant de frères séparés avec l'antique Mère commune, et, en Occident, de la généreuse collaboration pastorale des deux clergés, sous le regard et la direction de l'évêque qui est pasteur de toutes les brebis.

Message de S. S. Jean XXIII,
21 avril 1959 (D.C. *1959, 645*).

Voici, pour Nous, un sujet de joie sereine. Vers la fin de janvier, en la fête de saint Paul, Nous annoncions le projet de célébration d'un Concile œcuménique auquel seraient con-

voqués comme à une Pentecôte nouvelle, avant tout tous les évêques de l'Eglise en communion avec le Siège apostolique. C'est là une Assemblée qui demande une immense et profonde préparation et dont il faut attendre, avec l'aide du Seigneur, une grande sanctification du clergé et une grande édification chez le peuple chrétien, en même temps qu'elle sera un spectacle encourageant pour tous ceux qui nourrissent de hautes pensées de foi et de paix.

Eh bien ! nous voilà, aujourd'hui, 17 mai 1959, fête de la Pentecôte, au premier acte de cette extraordinaire entreprise, c'est-à-dire à l'annonce de la Commission préparatoire au grand événement. C'est comme une première introduction à une série d'actes et de constitutions qui supposent des recherches et des études préparatoires, dans toutes les langues de la terre. Il va de soi que tout cela exige de longs mois de vaste élaboration.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet qui doit remuer le ciel et la terre.

Allocution de S. S. Jean XXIII, Pentecôte, 17 mai 1959 (D. C. *1959, 769-770*).

Fortement encouragé par cette très douce espérance [qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur], Nous avons annoncé déjà Notre intention de convoquer un Concile œcuménique, auquel participeront les évêques du monde entier, pour traiter de grands problèmes religieux. Le but principal du Concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et méthodes de notre temps. Ce sera assurément un admirable spectacle de vérité, d'unité et de charité, dont la vue sera, Nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce Siège apostolique, une douce invitation à rechercher et à trouver

cette unité, pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son père céleste une si ardente prière.

Encyclique Ad Petri cathedram
de S. S. Jean XXIII, 29 juin 1959
(D. C., *1959, 907*).

Avec la grâce de Dieu, Nous réunirons donc le Concile, et Nous entendons le préparer en ayant en vue ce qu'il est le plus nécessaire de renforcer et de revigorer dans l'union de la famille catholique, conformément au dessein de Notre-Seigneur. Puis, lorsque Nous aurons accompli cette formidable tâche, en éliminant ce qui, sur le plan humain, pouvait faire obstacle à une progression plus rapide, Nous présenterons l'Eglise dans toute sa plendeur *sine macula et sine ruga* et Nous dirons à tous les autres qui sont séparés de nous, orthodoxes, protestants, etc. : « Voyez, frères, c'est là l'Eglise du Christ. Nous nous sommes efforcés de lui être fidèles, de demander au Seigneur la grâce qu'elle reste toujours telle qu'il l'a voulue. Venez, venez : voici que le chemin est ouvert pour la rencontre, pour le retour ; venez prendre ou reprendre votre place, laquelle est, pour un grand nombre d'entre vous, celle de vos vieux pères. Oh ! quelle joie, quelle prospérité, même dans l'ordre civique et social, ne peut-on pas attendre pour le monde entier, de la paix religieuse, de la famille chrétienne reconstituée ! »

Allocution de S. S. Jean XXIII,
août 1959 (*D. C., 1959, 1099*).

L'œuvre du prochain Concile œcuménique est vraiment toute conçue pour rendre leur splendeur sur le visage de l'Eglise du Christ aux traits les plus simples et les plus purs de ses origines, pour la présenter telle que son divin fondateur la créa : sans tache et sans ride. Son voyage à travers les siècles est encore bien loin d'atteindre le moment où elle se transformera dans l'éternité triomphante. C'est pourquoi ce que se propose très noblement le Concile œcuménique, dont la prépa-

ration commence maintenant et pour le succès duquel s'élève la supplication de toute la terre, c'est de faire un temps de pose autour d'elle pour rechercher dans une étude affectueuse les traits de sa jeunesse la plus ardente et les recomposer de façon à révéler sa force conquérante sur les esprits modernes tentés et compromis par les fausses théories du prince de ce monde, adversaire déclaré ou caché du Fils de Dieu, Rédempteur et Sauveur.

Allocution de S. S. Jean XXIII, 13 novembre 1960 (D.C., 1960, 1474-1475).

A l'époque moderne, dans un monde à la physionomie profondément changée et qui a peine à se maintenir au milieu des séductions et des dangers de la recherche presque exclusive des biens matériels, dans l'oubli ou dans l'affaiblissement des principes d'ordre spirituel et surnaturel qui caractérisaient la pénétration et l'extension de la civilisation chrétienne à travers les siècles, à l'époque moderne, donc, plus que tel ou tel point de doctrine ou de discipline qu'il faudrait ramener aux sources pures de la Révélation et de la Tradition, il s'agit de remettre en valeur et dans toute sa lumière la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne, dont l'Eglise est dépositaire et maîtresse pour les siècles...

Nous attendons de grandes choses de ce Concile, qui veut créer un renouveau de vigueur dans la foi, la doctrine, la discipline ecclésiastique, la vie religieuse et spirituelle et, en outre, apporter une grande contribution à la réaffirmation des principes d'ordre chrétien, dont s'inspire et sur lesquels repose aussi le développement de la vie civique, économique, politique et sociale.

Allocution de S. S. Jean XXIII, 14 novembre 1960 (D.C. *1960, 1480 et 1484).*

Une si consolante constatation [de l'écho suscité par l'annonce du Concile] Nous offre la possibilité de vous redire aujourd'hui courageusement et concrètement, à vous, chers fils, et au monde, Notre intime conviction que le Seigneur veut vraiment conduire les âmes à un approfondissement réel et vécu de la vérité, de la justice et de la charité ; et il les invite à relire plus attentivement son Evangile, en s'arrêtant spécialement aux paroles qui confèrent à la vie présente et à la vie future la valeur la plus haute et la plus méritoire. La façon dont le Seigneur Nous a toujours manifesté sa miséricorde ne Nous fait aspirer ni à des charismes spéciaux ni à des miracles. Il Nous suffit de correspondre jour après jour à la grâce céleste et d'annoncer, en des termes accessibles à tous, le message impérissable de la destinée éternelle de l'homme, tel que Dieu l'a confié au magistère infaillible de son Eglise et du successeur de Pierre, le premier serviteur des serviteurs de Dieu...

Il y a presque deux ans, Notre voix tremblait d'émotion à la première annonce du Concile, annonce qui n'a cessé de susciter le désir de participer et de s'intéresser avec une générosité toujours plus grande à cet événement, dont la préparation se poursuit à un rythme constant et sûr, répondant ainsi toujours mieux à l'aspiration de Notre cœur et à l'attente anxieuse du monde chrétien.

Discours de S.S. Jean XXIII, 8 décembre 1960 (D. C., *1961, 136-137*).

Le Concile œcuménique veut atteindre, embrasser, sous les ailes déployées de l'Eglise catholique, l'héritage entier de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dieu veuille qu'au travail concernant la condition de l'Eglise et son adaptation aux nouvelles circonstances, après vingt siècles de vie (et c'est là la principale tâche) s'ajoute, — du fait de l'édification que nous pourrons donner, mais spécialement grâce à la toute-puissance de Dieu

— un autre résultat : l'acheminement vers le regroupement de tout le troupeau mystique de Notre-Seigneur.

Allocution de S. S. Jean XXIII, 28 juin 1961 (D. C., 1961, 1021-1022).

Devant ce double spectacle, d'une part, un monde souffrant d'une grande indigence spirituelle, d'autre part l'Eglise du Christ resplendissante de vitalité, dès le début de Notre pontificat — auquel la providence de Dieu a bien voulu Nous élever malgré Notre indignité — Nous avons pensé que c'était un grave devoir de Notre charge d'appeler tous Nos fils à unir leurs efforts pour que l'Eglise se montre de plus en plus apte à résoudre les problèmes des hommes de notre époque. C'est pourquoi, obéissant à une voix venue de Notre cœur comme une inspiration surnaturelle, Nous avons pensé que les temps étaient mûrs pour donner à l'Eglise catholique et à toute la famille humaine un nouveau Concile œcuménique venant s'inscrire à la suite des vingt grands Conciles œcuméniques, qui, tout au long des siècles, nous ont valu tant de progrès chrétien, tant d'accroissement de grâce dans les cœurs des fidèles. La joie avec laquelle les catholiques du monde entier ont accueilli son annonce ; les prières incessantes de toute l'Eglise à cette intention ; l'ardeur manifestée dans le travail de préparation du Concile et qui confirme abondamment Notre espérance ; et enfin le vif intérêt, ou du moins l'attention respectueuse manifestée à l'égard du Concile par les chrétiens séparés de l'Eglise catholique romaine ou même par des non-chrétiens, tout cela montre d'une façon éloquente que la grande importance et la gravité de cet événement n'échappent à personne.

Le prochain Concile œcuménique aura donc lieu à un moment où l'Eglise ressent plus vivement le désir de donner une nouvelle vigueur à sa foi et de jouir du magnifique spectacle de son unité, et où, en même temps, elle se sent obligée d'une façon plus urgente, non seulement de donner plus d'efficacité à ses saines énergies et de promouvoir la sanctification

de ses fils, mais aussi d'accroître la diffusion de la vérité chrétienne et le développement de ses autres institutions. Cela mettra en évidence la vie et la perpétuelle jeunesse de notre mère l'Eglise, qui est toujours présente aux événements humains et qui, au fur et à mesure que passent les siècles, renouvelle sa beauté, brille d'une nouvelle splendeur et remporte de nouvelles victoires, tout en restant toujours la même et en se conformant à cette splendide image qu'a voulu lui donner Jésus-Christ, son divin Epoux, qui l'aime et la protège...

Ces fruits, que Nous espérons si vivement du Concile œcuménique et dont Nous avons volontiers et souvent parlé, supposent une grande somme de discussions, d'études et de travaux au stade préparatoire. C'est pourquoi sont proposées des questions d'ordre doctrinal ou d'ordre pratique, afin que les institutions et les préceptes chrétiens correspondent parfaitement aux multiples réalités de la vie et servent le Corps mystique du Christ, ainsi que sa mission surnaturelle.

Bulle Humanæ salutis *de S. S. Jean XXIII, 25 décembre 1961* (D. C., *1962, 100-101*).

Le prochain Concile œcuménique sera un témoignage lumineux de cette présence du Christ. En effet, tout le travail destiné à adapter les structures de l'Eglise aux conditions de notre temps, ainsi que les diverses lois qui seront adoptées ou rénovées au cours de ses prochaines assises, tendront uniquement à ce que les hommes connaissent et aiment toujours davantage le Christ, qu'ils l'imitent avec toujours plus de générosité.

« Il faut qu'il règne », aussi doit-il être notre unique aspiration, même dans les tâches les plus humbles. Recherchons sa seule compagnie, car « il a les paroles de la vie éternelle ». C'est à cela que vise avant tout le prochain Concile et particu-

lièrement le renouveau moral et spirituel qui doit en être la conséquence, avec l'aide de Dieu.

Lette apostolique Oecumenicum concilium *de S. S. Jean XXIII, 28 avril 1962* (D.C., *1962, 643-644*).

Monsieur le Cardinal, vous avez fait une allusion particulièrement appropriée au Concile œcuménique. Dans le recueillement qui prépare ce grand événement, la bénédiction donnée à la première pierre du collège de philosophie [de la Propagande] prend un relief significatif. Sur cette pierre, l'édifice s'élèvera, jour après jour, sous nos yeux. Qu'elle soit l'image du renouveau intérieur et administratif qui doit être la marque de cette assemblée œcuménique et lui donner ton et vigueur.

Allocution de S. S. Jean XXIII, 17 mai 1962 (D. C., 1962, 790).

*
* *

Le Concile veut être une exhortation pressante et un appel éclatant, qui retentissent dans toute l'Eglise, à vivre l'Evangile de façon authentique, afin de pouvoir présenter au monde l'Eglise dans toute sa plendeur, « sans tache ni ride », et dire à tous les autres : « Regardez, frères, voilà l'Eglise du Christ. Nous nous sommes efforcés de lui être fidèles et de demander au Seigneur la grâce qu'elle reste toujours telle qu'il l'a voulue ».

De ce Concile, qui entrera dans l'histoire comme le second Concile du Vatican et le vingt-et-unième Concile œcuménique, on attend donc une réforme et un renouveau intérieurs de la vie catholique, afin que l'Eglise du Christ soit vraiment conforme à la volonté du Seigneur. Aussi le pape considère-t-il que

ce qu'il y a de plus urgent pour la préparation immédiate du Concile — qui demande la coopération de tous — c'est avant tout de stimuler le sens du surnaturel dans le clergé comme chez les laïcs. Quand il s'agit de ressusciter l'enthousiasme évangélique, nous aurons constamment présent à la mémoire l'appel toujours actuel du Christ au retournement de l'esprit et à la conversion. Ce n'est que dans cette perspective que les vœux et desiderata du peuple fidèle prendront leur sens profondément religieux. Isolés de ce contexte, ces vœux donneraient l'impression de prendre le Concile pour une sorte de « boîte à idées », dont quelques experts auraient à juger le contenu.

Nous sommes convaincus que le peuple fidèle doit, pour sa part, contribuer à la réussite du Concile par la prière, mais aussi par la réflexion sur la foi et sur les problèmes de la vie contemporaine. Nous nous rendons bien compte que la fécondité du Concile dépend du dévouement et de l'activité des évêques et de ceux qui sont occupés à collaborer à sa préparation. Mais ces derniers ont, directement ou indirectement, besoin de la collaboration du peuple fidèle tout entier.

Voilà précisément pourquoi nous estimons de notre devoir de vous exhorter tous à la prière et à la réflexion chrétienne sur la mission sacrée de l'Eglise dans le monde, et cela non pas dans un esprit déterminé par des sentiments purement humains ou par nos faiblesses de pécheurs, mais dans un esprit de foi en cette mission dans le monde à laquelle Dieu appelle et prédestine l'Eglise, aussi bien le peuple fidèle que l'autorité hiérarchique.

Lettre collective de l'épiscopat néerlandais, 24 décembre 1960 (D. C., *1961, 783*).

Le Concile doit produire et manifester *un renouveau de vie dans l'Eglise.*

Renouveau de vie d'abord *dans la doctrine :* dans la présentation sous une forme adaptée à la mentalité actuelle, et

les militants d'Action catholique savent combien urgent et nécessaire est cet effort de présentation du message chrétien. Dans l'approfondissement aussi de la doctrine. Sans doute le pape a dit lui-même que le Concile n'aurait pas directement pour objectif la réfutation d'une erreur doctrinale, comme le faisaient les Conciles précédents, mais il est évident — et cela aussi le pape l'a annoncé — que le Concile aura à affirmer les principes chrétiens sur les problèmes de la vie des hommes, problèmes civiques, économiques, politiques, sociaux, internationaux. Il aura certainement à dénoncer les erreurs contemporaines qui font obstacle à l'évangélisation du monde. Enfin, il est permis d'espérer que le Concile, qui sera centré sur l'ecclésiologie, apportera des lumières sur les grandes doctrines d'actualité concernant la nature de l'Eglise comme Corps mystique, la constitution divine de l'Eglise dans ses rapports entre le suprême pontificat et l'épiscopat, les relations entre l'Eglise et Marie, etc.

Renouveau de vie *dans la liturgie,* dont le Concile devra étudier « les grands principes commandant sa réforme » (*Motu proprio* du 25 juillet 1960).

Renouveau de vie *dans le droit canonique,* dont le pape a annoncé la révision et une nouvelle codification après le Concile et suivant les principes d'ordre pastoral que le Concile aura posés.

Renouveau de vie *dans la discipline ecclésiastique,* « mieux adaptée aux besoins et méthodes de notre temps » et en vue d'« une grande sanctification du clergé » présentée par le pape comme l'un des principaux objectifs du Concile.

Renouveau de vie *dans les instituts religieux* pour répondre toujours mieux à leur mission propre dans le Corps mystique et coopérer plus directement à l'apostolat des diocèses sous l'autorité de l'évêque et dans le respect de leur vie interne de familles religieuses.

Renouveau de vie *dans la mission apostolique et pastorale de l'Eglise* recherchant « ce qui pourra le mieux correspondre aux exigences actuelles de l'apostolat », « renouveau d'énergie

apostolique » montrant au monde la force et la beauté de l'Evangile.

Renouveau de vie *dans le laïcat et les membres de l'Eglise* par une foi plus approfondie, plus éclairée, plus vivante, ainsi que par un « renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles ».

Renouveau de vie *dans les institutions et les structures* purifiées, corrigées, adaptées aux nécessités d'aujourd'hui et *dans toute l'organisation* « pour la renforcer et la revigorer ».

Renouveau de vie enfin — et dominant tout — *par un intense courant d'esprit apostolique missionnaire* pour prendre en charge l'évangélisation du monde et pour porter constamment la préoccupation primordiale des non-chrétiens, le souci et la compréhension des frères séparés, la hantise de l'unité.

Lettre pastorale de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, mai 1961 (D.C., *1961, 839-841*).

Pour être en mesure de remplir avec plus d'efficacité et de rayonnement sa mission à l'extérieur, il est une autre œuvre que l'Eglise, sous l'action de l'Esprit-Saint, doit accomplir en elle-même, à l'intérieur : une œuvre de purification, de renouvellement, de sanctification. Tel est bien le but principal du Concile que S.S. Jean XXIII a précisé dans son encyclique *Ad Petri cathedram :* « Le but principal du Concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps ».

« *Le développement de la foi catholique* », grâce d'abord à tout le travail doctrinal du Concile, dans tous les domaines des sciences ecclésiastiques — Ecriture sainte, dogme, morale, liturgie, droit canonique — pour éclairer, défendre, vivifier la foi catholique. Grâce aussi à toute l'impulsion vigoureuse

qu'imprimera le Concile pour de nombreuses générations afin d'éveiller dans tous les membres de l'Eglise une foi plus vivante, plus purifiée des routines et des conformismes extérieurs, plus nourrie de la parole de Dieu et de la doctrine de l'Eglise, plus éveillée au sens de Dieu et des mystères divins, plus ouverte à la vie sacramentelle, à la vie même de Jésus-Christ dans son Corps mystique qu'est l'Eglise, plus remplie et débordante d'énergie apostolique.

« *Le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles* ». On voit par là quelle place de premier plan tiennent les laïcs dans les objectifs du Concile. Ce sont eux surtout qui, parce qu'ils sont l'Eglise au milieu de la société, mettront en œuvre et feront rayonner, dans le témoignage de leur vie authentiquement chrétienne, les grandes orientations du Concile, en faisant passer dans toute leur vie personnelle, familiale, sociale, les principes chrétiens puisés dans l'Evangile du Christ, appliqués et vécus dans l'Eglise.

« *L'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps* ». Ainsi se manifeste, là encore, le souci qu'aura le Concile d'adapter à notre époque le ministère pastoral, tout ce qui touche à la vie spirituelle, intellectuelle, apostolique du clergé, au gouvernement des diocèses et à l'administration des paroisses. Ce renouveau de vie doit, dans le plan du Saint-Père, atteindre toute l'organisation « pour la renforcer et la revigorer ».

Mais surtout le Souverain Pontife a bien précisé que le succès du Concile serait au prix d'un effort décidé et unanime de sanctification.

Note de l'assemblée des cardinaux et archevêques de France, octobre 1961 (D.C., *1961, 1344-1345*).

S.S. le pape Jean XXIII a écrit dans l'encyclique *Ad Petri cathedram :* « Le but principal du Concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau

moral de la vie chrétienne des fidèles ; l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps ». Dans ce Concile, comme dans ceux qui ont précédé, l'Eglise se recueille, réaffirme sa foi, adapte certains éléments de sa législation et son action sanctificatrice aux circonstances de notre temps. Il en résultera une meilleure connaissance de la situation de l'Eglise dans le monde, une foi plus profonde et plus distincte dans la Révélation divine, une application salutaire de la doctrine catholique aux besoins de notre époque, un renouveau dans la vie chrétienne (...) Tout en dégageant et en développant ce qu'il y a de plus profond et de plus stable dans l'Eglise, le Concile verra à faire, sur d'autres points, les changements opportuns. Les vérités éternelles de la Révélation ne changent pas et ne peuvent jamais vieillir, mais leur expression humaine et leur présentation concrète doivent s'adapter à des langues et à des usages qui se modifient au cours des siècles. L'Eglise elle-même est absolument inchangeable et immuable dans sa constitution de base fixée par Jésus, mais, parmi des usages ou des modes d'administration excellents autrefois, il peut y avoir des éléments qui ont vieilli et qu'il serait avantageux de changer.

Déclaration de l'épiscopat canadien, avril 1962 (D. C., *1962, 738-739*).

L'Eglise, suivant l'exemple du Seigneur, a pour mission de servir l'humanité. Elle ne doit jamais oublier qu'au cours des siècles ses membres et ses chefs ont parfois bien mal rempli cette mission. Mais l'Eglise servirait-elle vraiment l'humanité si elle n'annonçait pas et ne faisait pas voir à celle-ci les valeurs et les dons qu'elle a reçus du Seigneur pour être mis au service de tous ? Cela ne fait-il pas partie de sa tâche essentielle : *evangelizare divitias Christi ?*

Un Concile n'est pas une fête. C'est bien plutôt une profonde réflexion de l'Eglise sur sa tâche dans le monde actuel, une réflexion sur ses insuffisances d'hier et une réflexion sur les responsabilités que la mission du Christ lui impose pour l'humanité d'aujourd'hui. Mais c'est aussi une réflexion sur les promesses que le Seigneur lui a faites, un encouragement pour les âmes fatiguées et de peu de foi que nous sommes tous, un renforcement de notre bonne volonté, une consolation dans le sentiment que nous avons de nos faiblesses et de nos petitesses humaines. C'est le Seigneur qui, à travers tous les péchés des hommes, protège l'Eglise comme sa fiancée parce qu'il l'aime jusqu'à la mort. L'Eglise ne doit-elle pas lui en rester toujours reconnaissante, et cette réunion de toute la hiérarchie de l'Eglise ne serait-elle pas l'occasion d'exprimer cette gratitude dans la joie et l'humilité ?...

Que peut-on attendre du Concile ? Dans sa première encyclique *Ad Petri cathedram*, le Saint Père a fixé au Concile un triple but. Tout d'abord : *catholicæ fidei incrementum*, l'accroissement de la foi catholique, et il entendait sans doute par là aussi bien le renforcement et le raffermissement de la foi de l'Eglise que l'extension de cette foi catholique dans l'humanité. Vient ensuite : *recta populi christiani morum renovatio*, une véritable rénovation de la vie chrétienne du peuple fidèle. Et enfin : *ut ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationisque aptius accomodetur*, c'est-à-dire l'adaptation, conformément aux désirs et aux nécessités de notre époque, des institutions ecclésiastiques, ce qui implique une révision du droit canonique et de tout ce qui concerne l'administration et la discipline dans l'Eglise ; sans qu'il soit question, bien entendu, de toucher à ce qui constitue l'essence immuable de l'Eglise...

Il semble donc qu'en convoquant le Concile, le pape n'ait pas tant songé à la promulgation de nouveaux dogmes qu'au besoin de renouveler et d'adapter à la situation actuelle la vie intérieure de l'Eglise dans son ensemble et de chaque fidèle en particulier... Son objectif est exclusivement positif : il s'agit du progrès et de la rénovation intérieure de l'Eglise.

Ceux qui attendraient du Concile des décisions révolutionnaires, spectaculaires, seront vraisemblablement déçus (...) Ne s'agit-il pas bien plutôt de rendre l'Eglise viable pour les hommes de notre temps, pour *tous* les hommes de notre temps qui veulent croire dans le Christ et son Eglise ? Et cela ne résultera-t-il pas d'une foule de transformations et de renouvellements, minimes peut-être en eux-mêmes, mais qui, réunis, donneront à l'Eglise un nouveau visage ou, pour parler plus exactement peut-être, créeront dans l'Eglise une atmosphère nouvelle, un climat nouveau et rafraîchi tout en conservant naturellement la foi antique ? Si, selon le mot du pape, il s'agit d'un *aggiornamento,* d'une mise à jour de la *disciplina ecclesiastica,* de toute l'organisation de l'Eglise, cet immense domaine n'englobe-t-il pas un nombre infini de choses, de mesures, d'aspects, un nombre immense aussi de vœux et de désirs surgis de partout, et sur lesquels le Concile devra porter son attention ?

Conférence du Cardinal Alfrink, archevêque d'Utrecht, primat de Hollande, mai 1962 (I. C. I., *15 juillet 1962, 23-24*).

CONCILE ET RÉFORME DE L'ÉGLISE

DE LA FIN DU XIIIe SIÈCLE AU CONCILE DE TRENTE

« De notre temps le nom de réforme a si bien résonné aux oreilles populaires que, quand vous parlez à quelque homme que ce soit, ce sujet revient plus que fréquemment dans les discours », écrit en 1496 Michel Bureau, publiciste au service du roi de France, Louis XII, dans un *Nouveau Traité sur la Réforme de l'Eglise.* Nous n'écoutons plus les « discours » de ce temps, mais lisons dans nos sources, et fort abondamment, cette préoccupation réformiste du XVe siècle. En sont témoins les théologiens de diverses écoles, les mystiques, les prédicateurs populaires, les humanistes. Et nous n'entendons évoquer ici que les bons catholiques, laissant dans l'ombre, pour ne pas compliquer notre tâche, l'appel vers une « Eglise de saints » jeté par les Lollards, les Hussites et autres héritiers des « spirituels » et « frères du libre esprit », tous gens plus ou moins hérétiques.

Une autre constante de l'époque (XVe siècle) est la corrélation étroite qu'on établit entre concile et réforme de l'Eglise.

Ce lien s'explique surtout par l'histoire. Les premiers conciles œcuméniques essentiellement ont porté remède à de graves crises dogmatiques ; mais les pères profitèrent de leur réunion pour améliorer par une série de décrets disciplinaires les institutions ecclésiales : ainsi le concile de Nicée (325) précise dans le sens de la rigueur les conditions d'accès à la cléricature, interdit aux évêques la translation de sièges, prévoit la périodicité des synodes provinciaux, etc. Suivant cet

exemple, les autres conciles légiférèrent sur l'organisation et les mœurs ecclésiastiques. Les Vᵉ et VIᵉ conciles manquèrent à cet usage, mais cela justement parut anormal aux chrétiens du VIIᵉ siècle et les Orientaux tinrent le concile « Quinisexte » dans l'esprit de combler une lacune (691).

Cependant on ne saurait dire qu'à cette époque les conciles aient une visée proprement réformiste. Ils perfectionnent certaines institutions, corrigent des abus comme le vagabondage des moines ou l'intervention séculière dans les élections épiscopales — par là ils laissent transparaître leur idéal du moine ou de l'évêque chrétiens qu'il s'agit de défendre contre le temps — mais ils ne donnent pas le sentiment d'une Eglise toute entière menacée d'engourdissement ou de décadence qu'il faut en conséquence réveiller et re-former.

Voici par contre l'histoire de la Chrétienté médiévale d'Occident. Elle est comme une voie qui va de réforme en réforme. Après les invasions et leurs funestes conséquences, vint la « réforme carolingienne » (IXᵉ siècle). Puis il fallut lutter contre la mainmise des seigneurs féodaux sur les dignités et charges d'Eglise, lutter aussi contre l'envahissement des mœurs séculières dans un clergé trop politisé. Ce fut au XIᵉ siècle la réforme grégorienne. Il n'y a pas lieu de rappeler ici ce qui fut fait alors contre la simonie, le concubinage des prêtres, l'investiture de l'évêché par « la crosse et l'anneau ». Mais l'état d'esprit des promoteurs du grand redressement nous intéresse : ils ont vraiment conscience de vivre dans un monde à l'envers ; la volonté du Seigneur fondant l'Eglise est à leurs yeux bafouée par l'action dégradante de l'homme ; mais ils ont confiance en une santé foncière qui demeure dans l'âme de l'institution et d'où procèdent leurs protestations. Venant de décrire ce qu'est au XIᵉ siècle une promotion à l'épiscopat, le cardinal Humbert de Moyenmoutier a ces lignes éclairantes : « Maintenant les saints canons sont réprouvés, la religion chrétienne foulée aux pieds ; tout se passe dans l'ordre inverse : les premiers sont les derniers et les derniers premiers »[1].

---

1. *Adversus Simoniacos, livre* III, c. 28, *P. L.*, 143, col. 1148.

La papauté fut en tête du mouvement réformateur de 1048 à 1122 ; mais le concile demeura le moyen privilégié de lutte contre les abus. Sans doute les réunions conciliaires du XIe siècle sont de style apparemment bien différent de celui des grandes assemblées des premiers siècles. Le souverain pontife les dirige en personne ou par ses légats et souvent les décrets promulgués resteront attribués à son nom ; il n'en est pas moins vrai qu'on s'habitue à voir dans le concile le lieu par excellence de la réforme.

Le concordat de Worms (1122) passe pour avoir donné une conclusion aux débats engagés par les hommes de la réforme « grégorienne » : en réalité la question de l'investiture se trouva réglée, non pas celle du redressement ecclésial dans toute son ampleur. Et il faut bien le dire : du XIIe siècle à Trente tout le Moyen Age ne cessera de parler de réforme de l'Eglise, ce qui témoigne et d'une belle persévérance et de l'absence d'une claire réussite. Or dans cette longue histoire, la tenue des conciles a toujours mis en effervescence les volontés de réagir contre toute décadence.

C'est cette volonté que nous voulons décrire dans cet exposé, en même temps nous espérons préciser ce que les esprits entendaient par cette réforme de l'Eglise qu'on préconisait alors sans ménagement. Dans une première partie les conciles de Lyon II (1274) et de Vienne (1311) seront évoqués. Ils n'apportent pas un élément absolument neuf par rapport aux assemblées réformatrices qui les ont immédiatement précédés dans le catalogue des conciles (Latran I, II, III, IV, Lyon I) ; mais ils nous permettent de fixer l'élan réformateur du Moyen Age, avant qu'il ne soit perturbé et infléchi par des lignes de force neuves. Ces lignes de force — conciliarisme, nationalisme, humanisme —, nous les verrons tour à tour apparaître aux XIVe et XVe siècles, activant et entravant à la fois l'espoir d'une réforme générale par voie conciliaire.

Au XVIe siècle tout un capital de mesures et surtout d'idées réformistes s'était accumulé dans l'Eglise ; il donnera son fruit au Concile de Trente. On s'attendrait sans doute à ce qu'il en

soit parlé ici. En fait nous pensons devoir nous arrêter avant Trente, l'œuvre disciplinaire de la grande assemblée étant trop considérable pour la faire entrer dans les cadres de cette modeste étude.

I. LA RÉFORME DE L'ÉGLISE EN SA TÊTE ET EN SES MEMBRES AUX CONCILES DE LYON (1274) ET DE VIENNE (1311)

La réforme aux conciles de Lyon et de Vienne

Quand le pape Grégoire X annonce les buts du concile de Lyon, il a de fort sombres paroles sur l'état de la chrétienté : les mœurs y « paraissent universellement affaissées tant dans le clergé que chez le peuple ». Une sévérité tout aussi emphatique se lit dans l'œuvre d'un conseiller du pape, Humbert de Romans. Comparant les torts de l'Orient et de l'Occident dans la persistance du schisme, il accuse : « Les latins se sont compromis en matière de mœurs dans des ignominies et des crimes bien plus nombreux ; il faut davantage déplorer cette situation que la fortifier en faisant appel aux Ecritures »[2]. Plus loin il dit redouter, devant la lamentable indignité, la luxure et l'avarice des clercs, un rejet de l'Eglise similaire à l'antique rejet d'Israël[3].

Trente-cinq ans plus tard se prépare le concile de Vienne en Dauphiné ; une expression devient courante pour marquer l'amplitude et l'audace de la tâche qu'on attend de l'assemblée : « Réforme de l'Eglise dans sa tête et dans ses membres ». Durand de Mende emploie la formule, l'évêque d'Avignon, le futur pape Jean XXII, use de termes à peu près équivalents, tandis que la *Chronique* de Guillaume de Nangis et Bernard

2. *Opus tripartitum*, IIe partie, c. 2. Ce traité parle tour à tour de la Croisade, du schisme oriental et des abus à corriger. Il n'est pas facilement accessible au lecteur français. Mais cette lacune sera prochainement comblée.

3. Cf. *Opus Tripartitum*, III, c. 7.

Gui placent l'œuvre disciplinaire du concile sous la rubrique « *reformatio status universalis ecclesiæ* »[4].

Mais, lorsque nous passons de l'ordre de l'intention à celui de l'exécution, nous sommes très déçus. Les décrets réformateurs de nos deux conciles paraissent bien courts, timides et d'un juridisme assez plat. Vraiment ce qui manquait à l'Eglise était-ce bien ces précisions sur le conclave, les élections canoniques et les exemptions de réguliers, qui sont le plus clair de l'œuvre accomplie ! On ne trouve rien sur le style de vie des évêques et rien de très nerveux sur celui des pasteurs. Des laïcs, il est seulement dit qu'ils seront plus sévèrement punis en cas d'usurpation des biens ecclésiastiques ou de pratique de l'usure et qu'ils ne doivent pas danser dans les cimetières ![5] Les réformes liturgiques du concile de Vienne se bornent à fixer quel office doivent réciter les personnages qui entourent les prélats et à sanctionner les attitudes par trop scandaleuses aux heures de célébration du culte. Peut-être me reprochera-t-on de trop juger une assemblée du XIVe siècle d'après le gabarit de nos exigences ? En ce cas qu'on compare les mesures prises à celles réclamées par les écrivains du temps, Humbert ou Durand, et le manque de souffle apparaîtra.

L'Opus tripartitum *d'Humbert de Romans*

Ces écrivains, qui avaient pris la plume sur l'ordre et selon l'esprit des papes promoteurs des conciles de réforme, avaient demandé plus que ce qui fut édicté ; ils ne nous en aident pas

---

4. L'œuvre de Guillaume Durand de Mende s'intitule *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi.* Le rapport de Jacques Duize, évêque d'Avignon, n'est pas publié, on peut en avoir résumé et extraits dans VERLAQUE, *Jean XXII, sa vie, ses œuvres* et HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles,* VI/2, p. 648 ss. Bernard Gui est un historien de bonne méthode, précieux pour connaître l'Inquisition, l'histoire des ordres mendiants et les XIIIe et XIVe siècles en général. Ici nous renvoyons à son *Tractatus de temporibus et annis gener. et partic. conciliorum.*

5. Cf. IIe Concile de Lyon, canons 12, 22, 26, 27, 28. Concile de Vienne, canons 9, 15, 17 et 18.

moins à comprendre le peu qui fut fait. C'est chez eux qu'on trouvera les principes directeurs de la restauration ecclésiale.

Ouvrons l'*Opus tripartitum* que l'ex-maître général des prêcheurs, Humbert de Romans, écrivit pour préparer le IIe concile de Lyon. La première partie constitue une exhortation à la croisade ; l'auteur s'y montre aussi intrépide à secouer le défaitisme des chrétiens qu'à manier les textes bibliques sur le droit et le devoir d'exterminer les infidèles. Une seconde partie, sur le schisme oriental, nous révèle un tout autre homme, soucieux d'avoir sur les Grecs les meilleures informations, délicat à leur endroit et respectueux de leurs traditions. Dans une troisième partie apparaît le réformiste. A première vue on croirait qu'il s'est contenté de dresser un catalogue succinct d'abus, groupés sous quelques têtes de chapitres. Le fil de réflexion ecclésiologique qui relie ses diverses propositions échappe tout d'abord. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas.

1) Deux mots lancés au cours de son premier chapitre[6] donnent le ton d'ensemble des remarques d'Humbert : « intelligence », « concision ». Se mettant face à de multiples institutions catholiques, notre auteur commence par les mesurer aux buts de sainteté de l'Eglise et à ses besoins réels. On sent, constamment sous-jacent à ces critiques, la crainte d'un alourdissement du corps ecclésial tout entier par suite de la prolifération inconsidérée des organismes particuliers, celle aussi de voir oublier que les moyens sont des moyens et n'ont pas en eux-mêmes leur fin. Prenons quelques cas concrets, puisque aussi bien Humbert n'exprime qu'à leur propos ces tendances fondamentales. La multiplication des fêtes chômées l'irrite : la vie finit par en être alourdie, alors qu'en climat chrétien la fête est pour la joie et l'éveil spirituel[7]. Les ordres religieux fondent partout des maisons ; mais le nombre ici lutte contre la qualité : or à quoi bon être partout présent si cette présence est

---

6. 1er chapitre de la IIIe partie.

7. Cf. III, c. 1.

sans ferveur[8] ? Les moines mettent leur honneur à pratiquer la pauvreté mendiante ; encore convient-il qu'elle ne les condamne pas à un vagabondage scandaleux et destructeur de la paix dont ils doivent témoigner. Le clergé est pléthorique ; or le service paroissial, auquel il est ordonné n'en est que plus mal assuré : les dignitaires se font trop facilement remplacer dans leur charge. Sur ce terrain le plus urgent serait la rédaction d'un court manuel de pastorale où serait contenu tout ce qu'un desservant est inexcusable d'ignorer[9].

En somme, Humbert brille par son bon sens, ou, si l'on veut, par ce qu'aujourd'hui on appellerait son sens du « fonctionnel ». Aussi, étant donné la pente aux faciles oppositions, je vois une question inquiète naître chez ses modernes lecteurs : son plan de réforme tout centré sur la bonne organisation du corps ecclésial vise-t-il en quoi que ce soit un retour à l'Evangile ? Convenons que notre réformiste est homme de l'équilibre, plutôt qu'homme du paradoxe. Il est sans envolée. A une époque où le prophétisme anticlérical est de mode, il ne ressent aucun besoin d'opposer la pureté du message aux cadres administratifs de l'Eglise ; il méconnaît d'ailleurs ce besoin chez les autres et croit, bien à tort, à la disparition prochaine des sectes où s'exprime l'anarchie religieuse du temps[10].

Mais il est plus d'une manière d'être évangélique et Humbert a la sienne, ordonnée et discrète. A défaut de lyrisme autour de la pauvreté, nous trouvons dans son chapitre sur les prélats une volonté précise de réagir contre le luxe et la vanité, « les tissus bariolés, les chapeaux fleuris et les ceintures dorées »[11]. Le trait n'est pas lancé sans courage, quand l'ensem-

---

8. Cf. III, c. 3.

9. Cf. III, c. 6.

10. I, c. 5. Les hérésies anticléricales s'étaient élevées nombreuses au XIIe siècle : les « Vaudois », les « Humiliés » ne sont que des noms mieux retenus. L'action des ordres « mendiants » au XIIIe siècle put faire croire un moment l'hétérodoxie en perte de vitesse. Mais dès le début du XIVe siècle, le concile de Vienne note l'efficacité de la prédication du « pur esprit ».

11. III, c. 4.

ble de l'épiscopat croit assurer son prestige en égalant le faste des seigneurs féodaux. Cette note, bien fugitive, ne suffit pas à établir l'évangélisme de notre auteur. Mais cet évangélisme, je le saisis aussi et bien davantage, diffus à travers toute l'œuvre, dans un constant désir de netteté et de simplification[12]. Il est aussi dans le fond même de la démarche réformatrice : à force de se poser honnêtement les questions, « que sommes-nous devenus, hommes d'Eglise » ?, « avons-nous encore conscience de ce pourquoi nous sommes » ?, on ne peut manquer de rencontrer le Seigneur, son message, ses exigences.

2) Jusqu'à présent la réforme a été envisagée comme retour de l'Eglise à elle-même, fidélité renouée à ses propres principes (l'Evangile en premier lieu). Aujourd'hui, par réforme nous entendons aussi autre chose : une transformation de la communauté chrétienne nécessitée par sa propre présence au monde. En ce sens le pape actuel parle d'une « saine modernisation » de l'Eglise en raison de l'évolution des temps. Sous de telles expressions nous voyons désignées une adaptation du langage et des signes et aussi une capacité accrue à comprendre et à intégrer dans la construction de l'homme chrétien les valeurs authentiques nées en dehors de l'Eglise.

Disons de suite que la chrétienté du XIIIe siècle vivait trop fermée sur elle-même pour apprécier pleinement les fruits d'un dialogue avec les non chrétiens[13]. D'autre part on n'y a pas l'habitude de réfléchir sur la signification de l'histoire et de l'actualité. La lecture de l'*Opus tripartitum* n'est pas de nature à faire réviser le jugement que je viens de porter. Humbert sait toutefois qu'il vit en un siècle où l'esprit critique s'est considérablement développé et il veut qu'on en tienne compte dans l'Eglise. Bien plus, il lui arrive de partir des réactions de ses contemporains pour poser ses propres demandes de ré-

---

12. Pour le désir de simplification : III, 1 (pour un chant d'église sobre et populaire), 4 (procédure plus expéditive par un parti-pris de confiance aux témoins), 9 et 10 (simplification du droit).

13. Ce dialogue existait pourtant dans les relations courantes avec l'Islam, mais peu encouragé par l'Eglise ; et sur le terrain de la pensée avec les philosophes antiques.

formes. Ainsi réagissant contre la multiplication inconsidérée de l'excommunication il fait observer le discrédit où est tombée cette peine spirituelle lorsqu'« il est impossible à un homme pénétré de la crainte de Dieu de vivre parmi les gens du siècle en gardant sa conscience intacte »[14]. Ailleurs, parlant des prédicateurs qui exploitent des indulgences ou des reliques, il a ces mots sévères : « Le pire est que ces propos, comme beaucoup d'autres de leurs sottises, finissent par provoquer la plaisanterie et la dérision, au point que presque personne ne déplore le mépris des droits du Christ »[15]. Sans aucun doute ce public, affligé ou narquois, est un public de chrétiens. Il n'est donc pas question ici d'un progrès ou d'un approfondissement de l'Eglise qui parte de la requête de l'incroyant. Cependant, face à l'institution, on sent un regard qui se veut en retrait : nous sommes déjà sur la voie d'une réforme que l'intérieur n'est pas seul à commander.

Par ailleurs Humbert a souci non seulement des missions en pays païens, mais de communications réelles avec eux, et plus encore avec les Grecs séparés de Rome. Or la condition d'un tel travail est la connaissance des langues. « Les chrétiens, à mon sentiment, dit-il, auraient dû et devraient s'adonner avec ardeur à l'étude des diverses langues : ils gagneraient en influence dans les nations d'idiomes inconnus ; il faudrait notamment apprendre le grec, comme au temps de Jérôme et d'Augustin. Si nous avions un grand nombre d'hommes sérieux et avisés connaissant bien cette langue, ils pourraient traduire tous les écrits des Grecs, voir les raisons qui les fondent, discuter avec leurs élites »[16]. Pour élémentaire et quasi matériel que soit ce point du programme d'Humbert, nous nous devions de le relever : l'idée que la volonté de dialogue entre dans la vocation de l'Eglise n'est pas étrangère à cet

---

14. Cf. III, c. 9.

15. Cf. III, c. 8.

16. II, c. 17. Humbert constate la pénurie d'hellénistes en Occident. Cependant un effort est entrepris pour la connaissance des langues, grecque et arabe : cf. au XIIIe siècle, le fr. Raymond Martin, o. p. ; au XIVe siècle, Raymond Lulle, o. f. m.

homme du XIII[e] siècle, moins en tout cas qu'on ne l'aurait cru de prime abord.

Il est temps de conclure notre exposé sur Humbert de Romans en rappelant son insistance majeure. Les aspects plus épisodiques que nous avons découverts chez lui en dernier lieu risqueraient de nous la faire oublier : il prône une œuvre réformatrice avant tout dirigée par l'intelligence que l'Eglise garde en elle-même de sa propre essence[17].

Conclusion

Les décrets pris par les conciles de 1274 et de 1311 se trouvaient pour la plupart en projet dans l'*Opus tripartitum ;* mais l'*Opus* était plus riche et plus conséquent que l'œuvre conciliaire. En cette période la direction pratique de la réforme appartenait aux papes, mais aux papes tenant compte de ce que pouvait agréer en fait l'ensemble de l'épiscopat. Or, on ne le voit que trop, les mesures visant leur propre réforme n'agréaient guère aux prélats. Ceux-ci par contre considéraient facilement comme désordre tout développement de l'exemption des réguliers et de la centralisation romaine. Aussi beaucoup d'encre et de temps se dépensent à délimiter les juridictions.

C'était malgré tout quelque chose de positif que pape et concile s'accordassent sur un plan de réforme, même restreint. Dans la suite des temps, du XIV[e] au XVI[e] siècle, cette collaboration devint presque impossible. D'abord il y eut la papauté avignonnaise (1309-1377). Les papes d'Avignon, dont plusieurs furent de mœurs fort austères, n'abandonnèrent jamais le dessein de réformer l'Eglise. Mais les circonstances extérieures et leur propre situation de dépendance à l'égard

---

17. Il n'y a pas lieu de pousser dans un sens d'opposition la distinction que nous faisons entre réforme de l'Eglise venant d'un regard sur l'intérieur et réforme venant d'un regard sur l'extérieur, puisque l'Eglise est essentiellement missionnaire, qu'en elle-même elle est pour les autres. Il n'en reste pas moins qu'elle a ses lois internes de sainteté et sa structure propre.

de la France ne leur permirent ni de tenir d'autres conciles que celui de Vienne ni d'exercer sur la chrétienté une action d'ensemble.

Puis vint la crise conciliariste.

II. CRISE CONCILIARISTE ET RÉFORME DE L'ÉGLISE

Le conciliarisme

Rien n'est plus connu en histoire de l'Eglise que le grand schisme d'Occident. La double élection de 1378 dresse dans la chrétienté pape contre pape, « obédience » contre « obédience » ; le synode de Pise réuni en 1409 pour dénouer la crise crée un troisième prétendant à la tiare et une troisième « obédience ». Finalement le concile général s'imposa aux esprits comme unique moyen de rétablir l'unité ; il fut réuni à Constance et mit fin au schisme (1414-1418).

Les pères de Constance ne se contentèrent malheureusement pas du prestige épisodique que leur valut le rôle d'arbitre suprême entre trois papes (ou du moins trois personnages crus tels). Ils en vinrent à penser et à proclamer leur assemblée supérieure au Souverain Pontife[18] ou, pour être plus précis, ils affirmaient que le pape tenait son pouvoir du concile, avait à suivre ses directives et était justiciable devant lui ; mais ils tenaient tous à ce qu'il y eût un pape[19].

Ces innovations doctrinales, pour une bonne part fruit des circonstances, avaient fait l'objet d'exposés des théologiens les plus renommés du temps : l'italien Zabarella, l'allemand Dietrich de Niem, les français Pierre d'Ailly et Gerson. Ceux-ci s'étaient exprimés au temps du grand schisme ; mais, dès avant cette crise, le conciliarisme trouvait un terrain favorable

---

18. Cf. 5e session, avril 1415 ; décret *Frequens,* à la 39e session, octobre 1417.

19. Nous citons ici Paul DE VOOGHT dans *Ephemerides theol. lovanienses,* XXXV (1959) : *L'ecclésiologie des adversaires de Huss,* p. 19.

dans une théologie où les pouvoirs dans l'Eglise étaient conçus comme pure délégation de la communauté ; et dans une philosophie pour qui une collectivité ou une société se réduisaient à une somme d'individus. Ce disant, nous évoquons l'ecclésiologie et les théories nominalistes de Guillaume d'Occam († 1350), le maître à penser de ce bas Moyen Age[20].

Après le concile de Constance, le conciliarisme parut plus triomphant que jamais. Les papes n'osaient le condamner ouvertement, se contentant de sauvegarder l'avenir par de prudentes réserves. La tenue périodique d'assemblées conciliaires, conçues comme une sorte de parlement d'Eglise, leur avait été imposée. Obéissant, bien que sans grand enthousiasme, à cette prescription, Martin V convoqua les pères à Bâle. Le concile réuni dans cette ville entra en violent conflit avec le nouveau pape Eugène IV (1431-1449) ; les principes conciliaristes furent réaffirmés avec intention nettement provocatrice ; un anti-pape fut élu, le contrôle de l'administration et des finances pontificales organisé. Mais tandis qu'on l'anathématisait à Bâle, le pape Eugène défendait sa cause avec succès. Au concile rebelle il opposa son concile réuni à Ferrare, puis à Florence et à Rome (1437-1445). On sait que l'assemblée de Florence eut le bonheur de proclamer l'Union avec les Grecs, ce qui lui valut en Occident un prestige qui servit grandement la cause pontificale. La diplomatie joua aussi son rôle pour détacher les princes du parti des « Bâlois ». Il y eut bien des aléas, mais en fin de compte, la lassitude aidant, l'assemblée conciliariste dut se dissoudre dans l'indifférence générale et la papauté resta maîtresse du terrain.

Le conciliarisme survécut à l'échec du concile de Bâle, mais

---

20. Occam n'est pas à ranger parmi les conciliaristes, car il n'a pas pour le concile un enthousiasme spécial. Pour lui, l'infaillibilité de l'Eglise reste assurée, tant que la foi demeure dans un petit groupe d'âmes, sans qu'il y ait besoin d'organes repérables de cette infaillibilité. Parmi les penseurs qui, de loin, ont influencé le conciliarisme, on cite aussi Marsile de Padoue dont le *Defensor pacis* expose au nom d'un anticléricalisme étatique la volonté d'évider le christianisme de son contenu social.

en tant que doctrine d'école seulement. D'ailleurs, le XVe siècle avançant, il trouvait de plus en plus des contradicteurs parmi les théologiens et les canonistes.

Conciliarisme et idéal de réforme

Notre dessein ici n'est pas de parler du conciliarisme pour lui-même. Ce sujet du reste a été excellement traité par plusieurs et récemment encore par le Père de Vooght[21]. Nous voulons ici marquer les incidences du conciliarisme sur l'idéal de réforme par voie conciliaire.

Jamais peut-être on ne parla autant de réforme ecclésiastique que durant la crise du « grand schisme ». La division de la chrétienté, accompagnée d'ailleurs de quelques autres malheurs, donna aux contemporains le sentiment de vivre un châtiment divin, donc un appel à la repentance. « Certainement, écrit Nicolas de Clamanges, c'est par un juste jugement de Dieu que l'Eglise a dû être accablée d'un si grand déluge de maux, qu'elle a atteint ce paroxysme d'abomination et il n'y a pas d'autre moyen de la châtier et de la réduire à la première innocence »[22]. Par contre dès que s'annonce le concile sauveur, on porte sur lui tous les espoirs : non seulement il rétablira l'unité, mais il restaurera la société chrétienne dans la pureté et la dignité qu'on lui souhaite. Les grands théologiens conciliaristes de Constance sont d'ailleurs des théoriciens de la réforme. Pierre d'Ailly écrivit un *De reformatione ecclesiæ in concilio constanciensi* et des *Monita de necessitate reformationis ecclesiæ in capite et in membris.* Dietrich de Niem donne à son traité un titre bien évocateur du double espoir suscité

---

21. P. DE VOOGHT, article cité note 19 ; contribution à l'ouvrage collectif *Le Concile et les Conciles,* Chevetogne, 1960. Voir aussi MARTIN, *Les origines du Gallicanisme,* 2 vol., Paris, 1939.

22. NICOLAS DE CLAMANGES, *De ruina et reparacione ecclesie,* c. 43. Cf. A. COVILLE, *Le Traité de la ruine de l'Eglise de N. de Clamanges,* Paris, 1936. Le *Traité* date de 1400 environ ; il est d'un secrétaire du pape d'Avignon Benoît XIII et n'exprime ni conciliarisme, ni même de grands espoirs mis dans un concile. C'est un témoin intéressant de la sensibilité de l'époque.

dans les cœurs par l'annonce de Constance : *De modo uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali*[23].

Dans ces conditions le concile de Constance ne pouvait manquer d'inscrire la réforme de l'Eglise à son programme. L'œuvre qu'il accomplit en ce sens spécialement lors de sa 43 ème session (mars 1418) dépasse celle des conciles de Lyon et de Vienne. On y trouve, entre autres points utiles, l'interdiction de cumuler les bénéfices par le procédé d'« union fictive », la réduction des décimes, une réaction contre la multiplication désordonnée des dépenses. Martin V, qui approuva ces mesures, ne voulut pas paraître moins zélé que les pères de Constance ; de son propre chef il réduisit le train de vie des cardinaux, rappela évêques et abbés au devoir de résidence (constitution apostolique de 1425). Au temps du concile de Bâle se retrouva, mais dans un climat d'opposition, cette émulation dans l'ardeur réformarice entre pape et concile.

Principes de base de ces réformes

Le rationalisme fonctionnel, que nous observions au siècle précédent joue encore un grand rôle. La crainte d'une multiplication des êtres sans nécessité et au détriment de l'ensemble est souvent exprimée. Lisons par exemple chez Jean Gerson le principe de sobriété législative que nous goûtions déjà chez Humbert de Romans : « La réforme de l'Eglise universelle ne peut s'accomplir dans les mœurs, sans l'abolition de nombreux statuts sur les excommunications et autres traditions qui ont été multipliées à l'excès ; ils ne sont plus observés et ne peuvent l'être raisonnablement partout en raison de la variété des caractères et des temps[24]. Ailleurs le même auteur fait judicieusement remarquer que le Christ avait toute possibilité

---

23. Ce traité date de 1415 (dans sa seconde rédaction). Il a eu droit à une édition moderne, HEIMPEL, Leipzig, 1933. Les œuvres de P. D'AILLY, par contre, sont à trouver dans une déjà fort ancienne édition des œuvres de GERSON (t. II), Anvers, 1706.

24. GERSON, *De concilio generali unius obedientiæ*, 1396, Dupin, II, col. 26.

d'amplifier la loi évangélique ; s'il ne l'a pas fait, la raison en est sa connaissance de la nature humaine manifestement inapte à observer beaucoup de choses à la fois[25].

Nous voyons cependant, par rapport à l'époque précédente un déplacement du centre d'intérêt, des institutions vers les mœurs, de la recherche du bon ordre des choses vers un retour à l'esprit de l'Eglise primitive. On commence par étaler avec sincérité, ou plutôt avec emphase, les vices de la société ecclésiastique : une cour romaine toute possédée par la « *libido dominandi* », des prélats mercenaires « dont l'absence hors de leurs églises vaut mieux que la présence », des moines arrogants et paillards, des clercs « bavards, jaseurs, passant le temps en fables et badineries, car ils ne savent rien d'utile et d'honnête en quoi ils se puissent occuper, et pourtant comme pourceaux d'Epicure »[26]. On discerne que la cause de cette corruption est dans une certaine réussite humaine de l'Eglise qui peut donner à ses clercs richesses et considération, au lieu de pauvreté et humilité[27]. Les réformateurs insisteront donc sur la lutte contre le luxe et l'avarice. Ecoutons à nouveau Gerson, le « docteur chrétien » : « Il nous faut accuser la pompe orgueilleuse, le train de vie fastueux de certains de nos prélats vivant d'une manière mondaine ; ils cherchent à vrai dire des excuses à leurs péchés, disant que cette pompe honore l'Eglise. Faste honorable ? Bien plutôt faste onéreux ! En fait destructeur et de mauvais exemple. L'honneur de l'Eglise n'est ni dans la splendeur des vêtements, ni dans l'apprêt des banquets, ni dans une suite nombreuse de courtisans dissolus aux longs cheveux ; mais il brille dans la pureté spirituelle et une sainte réserve[28]. Nous ne dirons pas qu'avec Gerson le réformisme officiel pour la première fois impliquait évangélisme, mais qu'avec lui l'évangélisme parle plus directement à l'imagination et à la sen-

---

25. Pris dans un *Sermon* de l'an 1404, Dupin, II, col. 63.

26. Cf. NICOLAS DE CLAMANGES, *Traité de la ruine de l'Eglise*, COVILLE, p. 135, 136, etc.

27. Cf. PIERRE D'AILLY, NICOLAS DE CLAMANGES, *op. cit.*, c. 2, 3 et 42.

28. *Sermon* du 1er janvier 1404, Dupin, II, col. 62.

sibilité. Et en tout cas, il y a quelque chose de neuf à entendre un chancelier de Sorbonne prôner, comme un « pénitent » de tradition populaire, la conversion de l'Eglise, en ses chefs, à la pauvreté et à la modestie[29].

Un autre trait général des réformes au temps du conciliarisme est l'estime où l'on y tient le savoir, le savoir théologique s'entend. On prend des mesures pour avantager les clercs gradués dans la distribution des cures et autres « bénéfices ». Ces mesures ne seront pas sans efficacité : on constate au XVe siècle que la fréquentation des universités par les clercs augmente (ce qui n'empêchera pas les satires de railler de plus belle leur ignorance).

Mauvais côté du réformisme conciliariste

Notre recherche nous a jusqu'à présent fait découvrir le beau côté du réformisme des docteurs conciliaristes. Il en est un moins beau.

Voulant imposer à l'Eglise la mise en tutelle de la papauté par le concile, les hommes de Constance et de Bâle se répandent en excessives critiques sur Rome. A s'en tenir au témoignage de Pierre d'Ailly, on imaginerait une volonté de santé assez générale dans le corps ecclésial, mais sans cesse contrecarrée par l'opposition de la seule curie. Aussi le préalable à toute réforme s'appelle décentralisation. Les décrets disciplinaires des assemblées de Constance et Bâle entremêlent comme à plaisir mesures réformatrices et mesures antiromaines ; par exemple la limitation du nombre des cardinaux, la réduction des annates (impôts pontificaux), des restrictions apportées au pouvoir coercitif du Saint-Siège s'inscrivent dans un chapitre de *Reformatio ecclesiæ in membris et*

---

29. Bien voir que le Moyen Age a connu une tradition ininterrompue, du XIe au XVIe siècle, de vert langage et de sévérité à l'égard du clergé. Nous pensons — sans mentionner les sectaires en rupture avec l'Eglise officielle — aux « pathares » du XIe siècle encouragés par saint Pierre Damien, aux pénitents dont le zèle édifie Urbain II, aux franciscains aimés des papes du XIIIe siècle. L'heure du grand schisme fait sentir que la pénitence doit vraiment s'étendre à tous dans l'Eglise.

capite du concile de Bâle (début 1436). Un des grands chevaux de bataille du conciliarisme est le principe que le pape doit se soumettre au concile en particulier pour ce qui touche la réforme et sa propre réforme.

Assurément on ne saurait blâmer les mesures prises contre la fiscalité romaine ou d'autres contre le développement du fonctionarisme d'Eglise ; on regretterait plutôt leur manque d'efficacité. Mais le parti-pris de faire de la réforme une machine de guerre contre la papauté fut nuisible à plusieurs chefs. D'abord il encouragea les milieux conciliaristes en leur vision des choses illusoire, sinon hypocrite : à savoir que le mal réside dans la mauvaise volonté de quelques-uns et que ces quelques-uns sont précisément les adversaires des conciles. En fait la réforme était partout à faire, mais partout aussi elle trouvait ses artisans. Le conciliarisme eut le grand tort de les diviser.

Parmi les papes du XVe siècle plusieurs étaient animés des meilleures intentions ; mais le concile, grand et traditionnel instrument de réforme, leur était devenu suspect. « Quel pontife romain, avait écrit Eugène IV en 1436, osera dans l'avenir convoquer un concile, instruit maintenant et rendu plus prudent par les violences commises à Bâle contre le siège apostolique ? » Les partisans du pape aimeront à souligner les avantages d'une réforme venue d'en haut, et négativement l'inefficacité des canons conciliaires. « Le concile de Bâle tout entier n'eut pas la puissance de réformer un monastère de femmes dans une ville, quand la ville prenait parti pour ces femmes. Comment un concile s'y prendrait-il pour réformer toute la chrétienté d'un seul coup ? », disait le zélé prédicateur Geiler de Kaiserberg (fin du XVe siècle).

Malgré l'œuvre des congrégations de réforme dans les ordres religieux, la diffusion de toute une littérature d'édification et d'autres indices de vitalité chrétienne, toute l'époque qui va de Constance à Trente reste celle d'espoirs déçus sur le plan ecclésiastique. La concurrence entre papes et conciles, leur volonté mutuelle de se discréditer ne furent pas le moindre facteur de ce lamentable état de choses.

III. NATIONALISMES

Les nationalismes européens, s'ils ne naissent pas au XVe siècle, connaissent alors leur plein essor. Rappelons la France de Jeanne d'Arc, l'Angleterre redevenue insulaire, l'Espagne achevant sa « reconquête », sans oublier l'Allemagne divisée, mais souffrant de ses impuissances, la Bohême en état d'insurrection nationaliste. Tout cela ne va pas sans incidences religieuses. Les clergés sont atteints par le courant particulariste : aux grandes assemblées de Constance et de Bâle, ils se présentent divisés en « nations » ; des « pragmatiques » veulent donner aux Eglises nationales, à l'intérieur du catholicisme, un statut propre. On a surtout retenu le nom de la célèbre *Pragmatique* de Bourges (1438), elle se préoccupe avant tout de sauvegarder contre le Saint-Siège et sa volonté centralisatrice les « libertés de l'Eglise gallicane » (en premier lieu la liberté des élections épiscopales). Bien qu'elle soit rarement appliquée, la *Pragmatique* de Bourges exerce une fascination permanente, non seulement sur le clergé français, mais sur celui des autres nations.

La volonté de s'organiser en Eglises nationales accompagne souvent la volonté de se réformer à l'intérieur de la nation. Des synodes provinciaux ou nationaux expriment au mieux cette volonté, mais aussi les rois, les « Etats généraux », les « Diètes », les « Cortès ».

Trop souvent on s'arrête à de pures déclarations de principes, suivies d'aucun effet. Parler de réforme est au XVe siècle une mode littéraire à laquelle il serait inconvenant de ne pas céder quelquefois. Heureusement on ne se contente pas toujours de mots. En France, les premières années du règne de Charles VIII, puis celles du règne de Louis XII, voient la collaboration fructueuse du pouvoir des assemblées nationales, de saints personnages (saint François de Paule, Jean Standonck) en faveur d'une amélioration des mœurs cléricales[30]. Il faut

---

30. Sur cette ou ces réformes françaises, voir IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, tome II, p. 489-541, et RENAUDET, *Humanisme et Réforme*.

cependant regretter que l'effort n'ait pas été poursuivi. Plus solide fut la réforme de l'Eglise d'Espagne sous les rois catholiques au tournant des XVe et XVIe siècles. L'effet en durait encore aux années du concile de Trente où l'épiscopat ibérique put jouer un rôle prépondérant en raison de son prestige moral.

Face à Rome, ces réformismes nationaux tournent facilement à l'aigre. Cas extrêmes, Wiclyff et Jean Huss commencèrent par se faire entendre des Anglais et des Tchèques comme prophètes d'un retour de l'Eglise à sa pureté primitive et en même temps comme défenseurs du peuple contre de cupides étrangers[31]. Un peu plus modérés les hommes de la *Pragmatique* de 1438 savent habilement se défendre contre le centralisme romain, en invoquant leur envie d'avoir de bons évêques. « Un grand nombre de prélats et de docteurs illustres ont montré à l'assemblée de Bourges combien l'Eglise en France et en Dauphiné a eu à souffrir de la cupidité insatiable, notamment de tant de réservats et d'expectatives[32]. Les bénéfices les plus importants et les plus riches sont aux mains d'étrangers qui ne gardent pas la résidence, ne comprennent même pas la langue des fidèles soumis à leur juridiction, négligent le soin des âmes et sont de purs mercenaires ». En Allemagne un langage similaire, plus violent peut-être, se lit dans la *Reformatio Sigismundi*[33] et dans les plaintes ou *Gravamina*

---

31. En Angleterre, l'étranger contre qui on se défend sur le terrain ecclésiastique est le Saint-Siège, impopulaire depuis qu'au XIIIe siècle il se prétendait des droits à la suzeraineté du pays. En Bohême, l'étranger détesté est d'abord l'Allemand, mais le pape ou l'anti-pape Jean XXIII apparaîtra dans la suite comme l'allié d'une domination honnie.

32. Les « réservats » et les « expectatives » sont des procédés juridiques de l'époque par quoi, moyennant finances, le Saint-Siège assure une prélature à qui n'a pas ou n'a pas encore les conditions canoniques requises. Le texte cité est le prologue de la *Pragmatique*.

33. Ecrit paru dans l'Empire autour de 1430-1440 sous le nom de l'empereur Sigismond, plan de réformes au civil comme au religieux. On y sent le sentiment nationaliste alors frustré des Allemands.

que les Diètes d'Empire prononcent contre le triste état du clergé et la domination romaine. Les Espagnols aussi veulent dans leur effort réformiste des prélats de leur nationalité, des universités bien à eux et des religieux qui ne cherchent pas hors des frontières leurs directives.

Les réformes locales n'empêchaient pas de penser à la réforme générale. D'après le projet des nations, celle-ci eût dû être l'œuvre du concile ; les Eglises nationales régénérées s'y seraient rassemblées pour imposer à la curie leurs vertueux desiderata. Evidemment le concile était conçu selon les vues du conciliarisme. Les prélats férus de gallicanisme et la Sorbonne qui les avait formés se réclamaient de Gerson et de Pierre d'Ailly. Les hommes de la *Pragmatique* de Bourges furent aussi ceux de l'assemblée schismatique de Bâle. Bref, nationalisme et conciliarisme confluaient, dès qu'on envisageait l'Eglise en sa totalité.

IV. HUMANISME ET RÉFORMES

L'humanisme

Pendant plus de cent-cinquante ans, conciliarisme et nationalisme ont suscité et maintenu un vif intérêt autour de l'idée de réforme par voie conciliaire, mais un intérêt pas toujours très pur d'arrière-pensées. En définitive ils ont plus entraîné qu'activé l'œuvre pour laquelle on affichait tant de zèle.

Mais l'histoire de la réforme catholique au XVe siècle ne se réduit pas aux luttes d'influences que nous venons d'évoquer. Elle tient aussi dans les désirs de nombreux fidèles secoués et régénérés dans leur foi par les mouvements spirituels de l'époque. « Amis de Dieu » (disciples des mystiques rhénans), « familiers » de sainte Catherine de Sienne, auditeurs de saint Vincent Ferrier, d'O. Maillard puis de Savonarole, lecteurs de Gérard de Groot ou des ouvrages de *Devotio moderna* étaient invités à se purifier personnellement et à purifier l'Eglise[34].

---

34. La préoccupation réformiste n'est pas le fort du plus populaire des ouvrages de la *Devotio moderna,* l'*Imitation de J.-C.* (mi-

Dévots et prédicateurs exprimaient le plus librement du monde leur dégoût devant les prélats, les clercs, les moines indignes. Leurs invectives leur valaient plus de succès que de désagréments, bien qu'il se trouvât des esprits chagrins pour dénoncer les « diffamateurs de l'état religieux »[35], qui, sous prétexte de retour à l'Eglise primitive, « jettent le discrédit sur celle d'aujourd'hui ».

Nous n'insisterons pas, puisque tout le monde sait de nos jours que la contre-réforme ou réforme catholique du XVIe siècle fut l'aboutissement d'un travail spirituel de longue haleine. Seules avaient manqué durant cette longue préparation la précision dans les programmes et la volonté de s'imposer d'urgence.

Parmi les mouvements spirituels qui ont préparé le redressement catholique, une place doit être faite à l'humanisme. La Renaissance érudite et littéraire qui fleurit dans les « académies italiennes », puis dans toute l'Europe, put bien marquer çà et là une déchristianisation de la pensée et des mœurs ; elle fut aussi un stimulant de « *revival* » chrétien. C'est même ce dernier aspect qui domine, si l'on s'en tient aux plus grands noms de l'humanisme du XVe et du début du XVIe siècle : Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Nicolas de Cuse, Lefèvre d'Etaple, Erasme, Thomas More. Leurs préoccupations sont plus théologiques que profanes. Et à leur propos les historiens récents emploient de plus en plus les mots d'« évangélisme » et de « piété » ; ils saisissent les rapports d'un Marsile et d'un Nicolas de Cuse avec les mystiques ; ceux d'un Erasme avec la *Devotio moderna.*

---

lieu du XVe siècle). On y puiserait plutôt l'idée de travailler à son salut, sans trop se soucier des grands problèmes de son temps. Mais cette note d'intimisme excessif n'est pas à reporter sur tout le mouvement de piété qui sous-tend l'œuvre de Thomas a Kempis. Gérard de Groot en particulier subit les persécutions du clergé néerlandais pour son zèle réformiste.

35. Allusion à une œuvre de ce titre parue en France en 1502 et dirigée contre Jean Standonck, disciple de Gérard de Groot et promoteur de réformes religieuses à Paris : il y fonda un petit séminaire avant la lettre.

L'humanisme chrétien ne fut pas uniquement soucieux, comme on pourrait le croire, de l'enrichissement spirituel de l'âme chrétienne individuelle. Son horizon s'élargit volontiers ; l'idée d'un bien commun à toute la société chrétienne lui est tout à fait familière. La réforme de l'Eglise dans un sens catholique est un chapitre que les humanistes abordent volontiers, s'il n'est pas le but dernier de leur activité littéraire[36].

Préciser ce que l'idée et l'œuvre réformistes doivent au juste à l'humanisme reste cependant assez difficile. Par exemple, mettre au compte de la nouvelle culture tout ce que les hommes qui se réclament d'elle ont pu faire pour le redressement ecclésial serait une erreur de méthode. Il faut encore qu'ils aient agi selon les données de leur culture humaniste. Les mesures d'un Pie II, sa préférence, entre autres, pour une réforme autoritaire, venant d'en haut et barrant la route à tout conciliarisme, s'expliquent par la situation de la papauté sous son règne, et n'eussent pas été différentes sous un pontife étranger à la Renaissance des lettres[37]. De même la méthode diplomatique et forte, dont usa Nicolas de Cuse, lors de sa « légation » en Allemagne (1450), n'a rien qui se rattache spécifiquement à l'humanisme.

Par contre certaines vues réformistes, certains procédés, ceux, par exemple, des cardinaux Contarini, Pole, Morone au temps du concile de Trente, apparaissent typiques d'une mentalité humaniste, « érasmienne » pour être plus précis et selon les perspectives du moment.

---

36. Cela est surtout vrai pour les humanistes du Nord : Nicolas de Cuse, Lefèvre d'Etaples, Erasme. L'influence de l'humanisme sur le réformisme catholique est notée entre autres par JEDIN, *Geschichte der K. Trient*, I, 1, IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, LORTZ, *Reformation in Deutschland*, BOUYER, *Autour d'Erasme*, etc. Sur l'évangélisme des humanistes, voir entre autres, *Courants religieux et humanisme* (Colloque de Strasbourg, 1957), sur la « piété », cf. *Die volkommene Frömmigkeit bei « Enchiridion »* de AUER.

37. Deux papes du XVe siècle passent à juste titre pour avoir été d'authentiques humanistes. L'un et l'autre sont d'ailleurs de « bons » papes : Nicolas V et Pie II (Aeneas Silvio Piccolomini). Les fameux et fâcheux « papes de la Renaissance », Innocent VIII ou Alexandre Borgia ne sont pas des humanistes.

Traits principaux du réformisme humaniste

Pour beaucoup, renaissance et critique du passé sont presque synonymes, et par cette critique ils entendent une attaque particulièrement méchante et persifleuse tant des gens d'Eglise que des formes de la piété. Disons-le de suite : cette façon de voir s'arrête à la superficie ; l'humanisme a fait autre chose que critiquer et dans sa critique il n'a pas été beaucoup plus railleur que le Moyen Age.

Néanmoins la critique, légère ou sérieuse, occupe une grande place dans l'œuvre d'un Erasme ou de ses émules. Mais ne pensons pas à une critique de spectateur « non engagé », comme nous dirions de nos jours, dans le drame de l'évangélisation du monde[38]. Les humanistes chrétiens, et c'est justement en cela qu'ils sont très intéressants, ont voulu donner à l'Eglise de leur époque conscience des nouveaux devoirs qui lui incombaient du fait de l'élargissement des horizons humains. Leur critique est plus pleine qu'on ne saurait le penser d'un sens profond de l'être et de la vocation de l'Eglise. Ainsi Gilles de Viterbe rappelle les tâches qui attendent les missionnaires du Nouveau Monde pour inviter le Ve Concile du Latran (1512) à réagir contre l'ignorance et la petitesse d'esprit du clergé.

L'*Enchiridion* d'Erasme et son admirable lettre à Volz (1518) mettent le lecteur face aux Musulmans. Certains pensaient alors les réduire par une croisade. De toute manière, leur répond spirituellement notre auteur, « on ne les tuera pas tous », et le seul vrai problème restera posé : sommes-nous mûrs pour engager avec eux un dialogue sur la foi ? Nos docteurs sauront-ils pour eux sortir de leurs arguties et combats d'école ? Car il leur faudra exposer dignement et sobre-

---

38. Pour Erasme, le malheur est qu'on a retenu de lui son œuvre la plus brillante, mais aussi la plus superficielle, *L'éloge de la folie.* Elle ne fut pour lui qu'un amusement au cours d'une tâche ardue qui était essentiellement de donner à l'Eglise une meilleure connaissance de ses sources. La publication critique des lettres d'Erasme par ALLEN est à l'origine du mouvement qui fait voir en lui un chrétien convaincu et sérieux.

ment le message d'un Dieu de paix. Trouveront-ils les résonances qui touchent le cœur ? C'est à des hommes, en effet, qu'ils s'adresseront. Enfin les gens d'Eglise sauront-ils agir autrement qu'en possesseurs de droits et de dominations ? Laisseront-ils entendre qu'une conversion est entrée dans un peuple modeste et fraternel ? Toutes ces questions précèdent et introduisent une diatribe contre les théologiens, les moines et les prélats, mais se révèle du coup l'esprit hautement constructif de ces critiques.

En somme l'Eglise est ici invitée à revenir à elle-même et à s'approfondir dans le sens de sa mission par la conscience qu'elle doit avoir d'être jugée par les hommes du dehors. Nous avions signalé quelques réactions de ce genre chez Humbert de Romans. Mais le dominicain du XIIIe siècle ne posait face au regard critique que des abus de détail. Et d'ailleurs ce regard critique n'était pas chez lui celui de l'infidèle. Les humanistes, par contre, recourent au jugement de l'homme naturel : son désir va, si on sait l'éveiller, dans le sens de la véritable Eglise ; il indique donc au chrétien le sens de sa propre réforme. Aussi qu'on ne se prive pas d'interroger les païens. Ceux de l'antiquité, bien souvent « illuminés » par le Verbe, sont pour l'homme du XVIe siècle des « maîtres de vie »[39]. Les « utopiens », païens imaginaires, sont eux aussi pleins d'enseignements ; ils procurent aux vrais lecteurs un salutaire dépaysement, occasion précieuse de faire le partage entre les données

---

39. Que les « sages » de l'Antiquité aient été touchés par l'illumination du Verbe est affirmation courante chez les Pères grecs depuis saint Justin (IIe siècle). Les humanistes de la Renaissance s'emparent de cette tradition qui leur facilite leur tâche. Marsile Ficin a un vrai culte pour Platon. Erasme, plus large dans ses goûts et plus moraliste, englobe dans son culte tous ceux qui, même chez les Germains et les barbares, ont éclairé la marche de l'humanité. Cette attitude des humanistes ne constitue pas une négation ou une diminution du sens de la transcendance du révélé. Il n'y a pour eux qu'une seule Révélation dans le Christ dont les païens ont pu jouir par une lointaine participation. Cf. GILSON, *Moyen Age et naturalisme*, p. 192 (commentant le fameux « saint Socrate, priez pour nous ! » des *Colloques* d'Erasme).

éternelles de la foi et l'ambiance ou la mentalité qui les enveloppent et parfois les déforment[40]. L'humaniste, qui par la géographie, l'histoire ou le roman se met en retrait de la vie chrétienne de son temps, n'est pas forcément un sceptique ou un « spectateur amusé », il se veut et souvent est de fait le purificateur des consciences.

L'humanisme croit l'Eglise mieux connue et mieux servie par ceux de ses fils qui ont pris en considération le regard de l'incroyant. Mais sa confiance est plus grande encore en la vertu du retour aux sources. « Le plus sûr moyen de rétablir et de consolider la religion est que les fidèles par toute la terre adhèrent pleinement à la Sagesse du Christ et qu'avant tout ils apprennent à connaître la pensée de leur maître d'après les livres où la parole céleste vit et respire encore. Aussi avons-nous revu le Nouveau Testament d'après l'original grec, à l'aide de nombreux manuscrits des deux langues, choisis parmi les plus anciens et les plus corrects. Nous avons encore parcouru les œuvres des théologiens primitifs »[41].

Ces lignes d'Erasme annoncent une Ecriture scientifiquement, philologiquement mieux connue ; connue aussi dans son ensemble et avec l'aide d'une certaine tradition. Le nouvel « évangélisme » est un évangélisme de lettrés, bien différent de l'évangélisme populaire que le Moyen Age avait connu depuis le XIe siècle. Ce dernier avait surtout cherché dans la Bible le choc émotionnel que procurent d'abrupts paradoxes et trouvé des consignes élémentaires et héroïques (cf. Pierre Valdo, saint François d'Assise). Les nouveaux venus parlent

---

40. Nous pensons ici à l'*Utopie* de THOMAS MORE. L'auteur suppose des chrétiens vivant dans une île en majorité païenne mais tolérante ; et cet état de choses lui semble, somme toute, plein d'avantages pour le christianisme.

Faut-il ici indiquer le reproche qu'on pourrait adresser à tous ces humanistes que nous évoquons : de n'avoir pas assez tenu compte du péché originel ? Le chrétien n'a pas en face de lui un tout à fait bon sauvage !

41. *Ratio* ou préface de l'édition du *Novum Instrumentum* d'Erasme (Ed. du N.T.) L'auteur exagère la qualité critique de son travail.

d'une sagesse puisée à même les sources et qui doit relayer l'effort synthétique de la vieille théologie. Ils ne doutent pas que l'Ecriture introduise dans un monde vaste, savoureux, auquel on a tort de vouloir trop ajouter.

Cependant — et Erasme l'indiquait bien — le retour aux sources n'est pas pour le contentement des savants seulement. Il est fin et moyen du travail éducatif de l'Eglise. Ne réalise-t-il pas la vraie réforme en chrétienté, s'il est vrai que celle-ci se définit, selon l'expression de Nicolas de Cuse, comme retour à la « *forma Christi* » ?

Une revendication constante de l'humanisme est le respect du primat de l'intérieur sur l'extérieur ou — nous restons vague, mais à dessein — de la vie de foi sur les « cérémonies ». Les lettrés du XVIe siècle vivent dans la crainte constante que le rite et la pratique n'étouffent l'intelligence et le cœur. Ils semblent même ne plus soupçonner qu'il y ait quelque bonne entente foncière entre geste et esprit, entre observance et vie. Sur le plan du dogme, ils en viendront souvent à méconnaître le sens et l'importance du sacrement.

Assurément les humanistes, en opposant de parti pris intérieur et extérieur, ont fait montre d'une fausse profondeur et ont glissé sur une pente dangereuse. Mais ils ont obéi, ce faisant, à des préoccupations plus pratiques que spéculatives. Ils voyaient tous les jours la religion populaire enlisée dans un ritualisme matérialisant et parfois superstitieux. Ils constataient la démagogie de certaines autorités ecclésiastiques ou civiles encourageant une dévotion déséquilibrée, mais donnant l'apparence de vitalité religieuse[42]. Ils pensèrent donc, du point de vue pédagogique qui fut souvent le leur, devoir réagir, sevrer leurs contemporains d'émotions trop sensibles et superficielles, les ramener à l'austérité de l'intérieur. Ils le firent d'ail-

42. Nous pensons en particulier au culte rendu aux « hosties sanglantes » en Saxe ; Nicolas de Cuse, lors de sa célèbre légation, voulut l'interdire en raison de l'émotion suspecte soulevée par le spectacle ; mais les princes locaux rétablirent aussitôt pèlerinages et processions.

leurs avec plus de doigté qu'on ne le dit bien souvent, comme en témoigne ce beau passage de l'*Enchiridion* : « J'atteste que je ne veux pas troubler la piété des humbles ; je ne condamne pas les pratiques et les formules nécessaires à ceux qui sont « enfants en Jésus-Christ » et que Paul se contente d'appeler au partage de grâces meilleures. Mais offrir au Christ un culte matériel et des actes matériels, y voir la plus haute religion, se complaire dans ces pratiques et s'en autoriser pour condamner le prochain..., se laisser détourner du Christ par ce qui ne doit servir qu'à conduire vers lui, c'est trop évidemment rompre avec la Loi spirituelle de l'Evangile et retourner au judaïsme ».

Nous venons de dégager trois traits communs au réformisme des humanistes : le goût de la sobriété dans la pratique et la « cérémonie », celui des sources et institutions primitives, une critique qui prend en considération le point de vue du monde à évangéliser. Sans aucun doute, on pourrait ajouter à la liste de ces traits ; pas tellement cependant, je crois. Car l'humanisme chrétien représente finalement plus une tendance réformiste qu'un mouvement ayant programme précis.

Nous avons dit la volonté de nos auteurs de tout ramener à l'intérieur, à la « sagesse », à la « philosophie » ou à la « forme » du Christ. Mais on s'entend difficilement, aujourd'hui comme autrefois, pour donner un contenu net à de telles expressions. Les écrivains qui les employaient divergeaient entre eux quant à leur sens. Ainsi Erasme qui aimait la culture païenne, mais non les techniques de pensée, parlait de « philosophie du Christ » pour opposer la simplicité et la sincérité de l'Evangile aux complications et arguties d'Aristote[43]. Le-

43. Par exemple, *Adages*, III, III, 1 : « Mais une voie seulement plut au Christ, celle qu'il proposait à ses amis, c'est-à-dire aux chrétiens. Il choisit cette philosophie qui est loin des décrets des philosophes et loin des idées de ce monde ; mais qui seule atteint à tout ce que le monde cherche, la félicité ». Cette opposition revient souvent chez notre auteur : on s'étonne que tant de manuels continuent à nous présenter Erasme comme un chrétien affadi, n'ayant pas le sens de la transcendance du message révélé. Plus on le lit, plus on admire le sérieux de sa foi.

fèvre d'Etaples et, avant lui, Nicolas de Cuse et les Florentins Marsile et Pic, sont surtout sensibles à une certaine continuité entre les aspirations néo-platoniciennes et la révélation chrétienne. En ce qui touche plus directement les points de réforme, les humanistes n'étaient d'accord ni sur l'avenir des ordres monastiques, ni sur le maintien du célibat ecclésiastique, ni sur le plus de souplesse à donner au gouvernement de l'Eglise. Dans de telles conditions, on conçoit que leur action n'ait été que sporadique et d'efficacité réduite.

De plus, malgré leur volonté de rester catholiques, des hommes comme Lefèvre, Pic ou Erasme ne manquèrent pas d'effaroucher bien des bonnes âmes et souvent les autorités de l'Eglise. Avouons que ce fut pour une bonne part de leur faute. Il n'était pas dans le but de nos humanistes de travailler à ce que l'Eglise « devint autre que ce qu'elle est », comme les en accusent (ou les en félicitent parfois) ceux qui les taxent de modernisme[44]. Mais une théologie du développement des dogmes et des institutions chrétiennes leur faisait défaut. D'une part, nous les voyons fâcheusement hésitants sur ce qui doit être fermement et définitivement tenu[45]. Leur idéal de simplification et de retour au « primitif », par ailleurs, leur fait envisager la dogmatisation et l'évolution des formes dans l'Eglise comme une triste nécessité, nullement comme éclaircissement et progrès. Bien caractéristiques de cet état d'esprit un peu chagrin sont ces lignes de la préface de l'édition cri-

---

44. Le mot est employé par RENAUDET qui, à propos d'Erasme, évoque Loisy. Cette accusation vient d'un excellent historien, mais expert controuvable en matière théologique. Il confond catholicisme avec conservatisme religieux. Notons que les œuvres d'Erasme, condamnées par Paul IV, adversaire farouche de l'irénisme du hollandais, seront mises à l'index, mais dans la suite retirées de ce catalogue.

45. Par exemple, Pic renouvelle les erreurs d'Origène ; Erasme cite parmi les points de libre discussion entre théologiens : « ...de savoir si la primauté du pontife romain vient du Christ..., si le libre arbitre importe au salut » (*Spongia contra aspergines Hutteni* 1523), mais tout cela est corrigé par une décision constante de s'en remettre au magistère ecclésiastique (cf., par exemple, *Colloque,* « Ichtuophage » et « Hyperaspistes »).

tique de saint Hilaire par Erasme : « Jadis la foi consistait plutôt dans la vie que dans la profession des articles de foi. Puis il devint nécessaire de prescrire des articles, mais d'un petit nombre et d'une simplicité apostolique. L'improbité des hérétiques contraignit à une investigation plus rigoureuse des Saintes Ecritures ; leur obstination fut cause qu'on définit plusieurs dogmes par l'autorité des conciles. Enfin le symbole de foi commença à être plus dans les écrits que dans les cœurs». Cette petite vue du passé n'est pas fausse, mais étrangement vidée du sens d'une histoire où travaille l'Esprit. Voilà un manque grave chez un penseur réformiste !

Au tournant des XVe et XVIe siècles, on peut bien dire que l'humanisme est un des courants les plus vivants parmi ceux qui vont vers une réforme de l'Eglise. Ses imprécisions et ses défauts n'en sont que plus dommageables. Mais ils ne doivent pas nous faire oublier les élargissements d'horizon, le mûrissement dans l'évangélisme, la volonté de sérieux dont ont bénéficié tant de chrétiens d'alors. Le dirai-je ? Je ne puis m'empêcher de regretter le trop grand recul de cet esprit humaniste à l'époque de la contre-Réforme. Il nous eût conservé bien des grâces, et des plus aimables !

V. LA RÉFORME CATHOLIQUE
DANS LES PREMIÈRES DÉCENNIES DU XVIe SIÈCLE. CONCLUSIONS

Au début du XVIe siècle

La réforme de l'Eglise, dont s'entretenaient dévôts et humanistes, ne semblait pas, au début du XVIe siècle, pouvoir aboutir par voie officielle. Le pape était Alexandre VI, si connu par ses scandales qu'il est inutile ici de les commémorer. L'idée réformiste était cependant tellement dans l'air que même ce personnage, après une catastrophe familiale, se fit faire un projet d'amendement par une commission cardinalice (1497). Le rigoriste Caraffa en était. Si on avait appliqué ses directives, la lutte aurait été engagée partout contre la vénalité des charges et la cour romaine se serait privée des réjouissances mal édifiantes du Carnaval.

Jules II (1503-1513) usa son incontestable énergie à servir les intérêts matériels du Saint-Siège et de l'Italie ; il lui en resta peu pour lutter contre des abus dont il avait bien conscience. Sa diplomatie passablement machiavélique lui attira la colère du roi de France Louis XII et l'hostilité passagère du fantasque empereur Maximilien. Ces deux princes voulurent se donner des armes spirituelles contre un pontife qui se servait avec tant d'aisance des armes du siècle. Ils réveillèrent les instincts nationalistes et conciliaristes de leurs prélats et docteurs et dans un synode tenu à Pise ils prétendirent faire condamner le pape par l'Eglise. On se serait cru revenu aux temps du concile schismatique de Bâle. Et comme les hommes de Bâle, ceux de Pise soulevèrent le problème de la réforme de l'Eglise. Mais, ce faisant, ils sacrifiaient purement et simplement à un genre littéraire et voulaient marquer des points contre Rome ; ils auraient en fait été bien fâchés de voir disparaître des abus dont ils bénéficiaient largement. Car à Pise, on ne vit pas des émules de Gerson ou P. d'Ailly, recommandables par leur zèle et leurs mœurs, mais des prélats de cour et des cardinaux amis de l'ancien pape Borgia. Les proclamations réformatrices sonnaient mal dans leurs bouches. D'ailleurs le concile de Pise eut peu de succès, ne réunit que peu d'évêques, tous Français ou alliés. Il se dispersa et sans envie de retour, sous la menace des Suisses (1511-1513)[46]. Cette aventure, en définitive, marque plus le déclin que la survivance du conciliarisme au XVIe siècle.

De même qu'Eugène IV avait opposé le concile de Florence à celui de Bâle, Jules II, contre l'assemblée de Pise, réunit le Ve concile du Latran (1512). Quelques articles l'ont évoqué récemment à propos de la convocation du IIe concile du Vatican. C'était d'ailleurs pour nous avertir et nous faire prendre conscience de nos responsabilités : le synode du XVIe siècle

46. En fait l'assemblée de Pise dut, sous des menaces guerrières, déménager plusieurs fois, de Pise à Milan, puis à Asti, puis à Lyon. L'exposé le plus accessible sur la question est celui d'IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, tome I.

sert à prouver que le Saint-Esprit agit peu, quand les hommes ne désirent pas assez le voir agir[47].

Pourtant, en 1512, la tradition était encore vivace, qui voyait dans le concile le grand moyen de faire « reverdir » l'Eglise, selon la bucolique expression de Gilles de Viterbe qui fit le discours d'inauguration. Cette tradition, comme on le voit, subsistait dans des milieux parfaitement imperméables au conciliarisme (et d'ailleurs ne s'était-elle pas formée bien avant la crise du XIVe siècle et en dehors du contexte anti-pontificaliste que l'on sait ?). Quant à la préparation immédiate du travail réformateur du concile, elle fut assez bien menée par des hommes comme Giustiniani et Gilles de Viterbe, s'appuyant sur les travaux antérieurs de Nicolas de Cuse et Jean Dominici. Ces hommes d'Eglise avaient fait plus que dresser un catalogue d'abus à combattre. Ils en avaient dénoncé la racine dans l'esprit de jouissance qui avait transformé dans l'Eglise la « charge d'âmes » du pasteur en « bénéfice » de privilégié clérical.

Les pères du Ve concile du Latran, malheureusement, ne semblèrent pas comprendre. Dans les mesures qu'on leur proposait ils firent un tri arbitraire et laissèrent la porte ouverte à la renaissance des abus. Par exemple, la prise en « commende » des abbayes par des abbés non religieux fut interdite en principe, mais avec des exceptions telles qu'elles allaient rendre le principe tout à fait inefficace. D'autre part, la fiscalité pontificale, au lieu d'être allégée, fut en définitive rendue plus pesante.

Plus que l'intelligence, manquait alors en haut lieu le ferme propos de se réformer. Pendant la tenue du concile, Jules II étant mort, Léon X accédait au souverain pontificat (1513-1522). Il aurait eu cette réflexion : « Puisque Dieu nous a donné la papauté, ne nous est-il pas permis d'en jouir ? » Comme le pape était loin d'être pire que la majorité de ses prélats, on comprend pourquoi le Ve concile du Latran avait peu de chance de porter des fruits.

---

47. Cf. la revue *Etudes* de mai 1962.

Réponse à Luther

Sur ces entrefaites vint Luther. Bien que sa protestation ne portât pas uniquement d'abord sur les questions morales et disciplinaires, tous les catholiques comprirent qu'on ne lui répondrait que par le moyen d'une réforme.

En même temps le concile était réclamé par Luther lui-même (1519), par l'empereur Charles-Quint, par des catholiques convaincus et par bien des Allemands hésitants entre Rome et le « nouvel évangile ». Les papes Adrien VI et Clément VII, qui avaient succédé à Léon X, avaient de leur côté admis la nécessité de réunir la grande assemblée. Elle fut retardée jusqu'au pontificat de Paul III pour des raisons fortuites qu'il n'y a pas lieu ici de détailler. On ne saurait cependant cacher qu'à Rome certains craignaient le concile ; les uns par crainte qu'il les réformât, les autres par celle qu'il manquât de rigueur, se lançât dans trop de critiques ou réveillât une fois de plus les instincts conciliaristes et gallicans. Heureusement pour l'avenir du concile de Trente, Rome avait pu constater que le conciliarisme en perte de vitesse ne constituait plus un grand péril pour l'autorité pontificale.

Face au concile à venir, deux grandes tendances se manifestaient chez les catholiques. Les uns, que l'on appelait parfois de leur temps « théatins »[48], faisaient figure de rigoristes. Ils assignaient à la future assemblée deux buts : affirmer fortement la foi catholique face aux nouveautés doctrinales, et rendre aux institutions d'Eglise toute leur vigueur. Se mouvant dans les catégories du correct et de l'irréprochable, ils militaient avant tout pour un retour aux « saints canons ». Il s'agissait pour eux, non pas tellement de créer ou de supprimer, mais de préciser, de sanctionner plus sévèrement et surtout d'appliquer plus scrupuleusement les règles qui régissent le corps ecclésial. Une solide méfiance régnait dans ces milieux rigoristes contre tout ce qui sentait l'inspiration personnelle où

48. Ce nom leur venait du cardinal Caraffa, le futur pape Paul IV, et figure caractéristique du rigorisme catholique d'alors. Caraffa avait fondé l'ordre des « Théatins ».

l'on voyait la source de l'hérésie. Par contre, on croyait aux vertus et à l'efficacité de la contrainte. La réorganisation de l'Inquisition et le développement de l'Index des « livres prohibés » sont des mesures où se manifeste au mieux l'esprit « théatin ».

Sous les pontificats d'Adrien VI, Clément VII et Paul III, Erasme n'avait rien d'un personnage suspect dans les sphères officielles de l'Eglise. Et une influence « humaniste » se faisait sentir sur ceux qui préparaient le concile. Elle n'impliquait pas une sympathie très grande pour le luthérianisme, dont les abruptes affirmations choquaient les tenants de la nouvelle culture. Mais on espérait établir entre chrétiens divisés des « colloques », recréer un langage commun, en ramenant les diverses théologies à une simplicité inspirée des Ecritures. D'ailleurs le concile, selon le vœu des humanistes, devait s'occuper plus de réforme des institutions et des mœurs que de doctrine[49]. Et sur ce chapitre de la discipline, on voyait dans la crise du moment l'occasion d'une révision plus que d'un raidissement. Sans doute on n'aurait pas voulu passer pour relâchés ; mais bien des règles et coutumes étaient à assouplir sinon à supprimer, spécialement si on ne pouvait les rattacher à l'Eglise primitive, si leur sens n'apparaissait pas évident au siècle présent, ou simplement si leur accumulation risquait de cacher l'essentiel de la religion aux yeux des simples. Concrètement deux revendications des Allemands reçurent un accueil particulièrement favorable des hommes de tendance érasmienne : la permission du mariage des prêtres et l'accord de la communion sous les deux espèces. Alors que les rigoristes craignaient par-dessus tout ce qui aurait pu se laisser prendre pour une concession faite aux « révoltés », humanistes et politiques

---

49. Erasme aurait voulu longtemps qu'on ménage Luther et écrivit en ce sens à Léon X et à Charles Quint. On sait qu'il finit par attaquer la doctrine protestante du « serf arbitre » si contraire à la confiance de l'humanisme en l'homme. Même alors, et malgré le tour discourtois pris par la polémique, Erasme s'employa à la cause de l'apaisement : cf. préface à l'édition de saint Hilaire, 1523 ; *Epistola de Sarcienda Ecclesiae Concordia* », 1533.

de l'entourage des Habsbourg pesaient de tout leur poids pour une solution large. Une franche reconnaissance de la liberté et des particularismes, là où l'essentiel n'était pas en jeu, leur paraissait, naïvement peut-être, le meilleur moyen d'endiguer la vague protestante.

L'Eglise officielle écouta plus les rigoristes que les humanistes, sinon à Trente[50], du moins dans la période qui suivit le concile.

Conclusions

N'est-ce pas un effet lointain de la réaction post-tridentine qu'après le XVII[e] siècle le mot même de réforme, appliqué à l'Eglise, devint malsonnant ? Il eût semblé à nos pères porter un désaveu de la sainteté foncière de l'institution et introduire la révolution dans le sanctuaire. C'est fort récemment que des théologiens ont parlé de « vraie » réforme de l'Eglise, puis, plus récemment encore, le magistère. Le mot ne saurait surprendre ceux qui ont vécu, « livresquement » au moins, avec les chrétiens des XIV[e] et XV[e] siècles. Nous venons assez rapidement de le faire et pouvons tirer de cette fréquentation quelques conclusions.

1) Les diverses tendances de la pensée catholique parlent de réforme de l'Eglise. L'expression y gagne en résonance émotionnelle et y perd en précision intellectuelle.

2) Chez les meilleurs penseurs, réforme implique avant tout une confiance en un principe de santé inhérent à l'Eglise, mais qu'il s'agit de rendre plus présent et actif dans la conscience des chrétiens. Ce principe, auquel il faut retourner, est

---

50. On sentit l'influence humaniste pendant tout le concile de Trente. Même dans la troisième période, le pape Pie IV et le cardinal Morone étaient bien décidés à accorder la communion sous les deux espèces aux pays d'Empire. Dans l'ensemble le bel équilibre des formulations dogmatiques, si soucieuses de marquer les intuitions vraies et chrétiennes des « erreurs » protestantes, est d'un esprit large qui dépasse les clans.

toujours conçu comme quelque chose de primitif, il est plus ou moins identifié avec l'« Evangile » (assez indistinctement chez Humbert de Romans, nettement chez Gerson et plus nettement chez les humanistes). L'Evangile n'est pas ici à placer en dehors de l'Eglise, de sorte qu'il s'agit toujours d'un retour de l'Eglise à elle-même.

Cela n'empêche pas nos réformistes, spécialement les plus anciens, de considérer à part chaque institution d'Eglise et de la mesurer à sa propre fin.

3) Tous les hommes dont nous avons parlé ont eu conscience d'une Mission de l'Eglise vers ceux « du dehors ». Et les humanistes se sont servis des réactions du « bon » païen pour activer et orienter dans l'Eglise le désir de réforme.

En définitive ils nous ont surtout dit que le sens de sa Mission devait rendre l'Eglise plus à l'Evangile et à son moi profond. Ce passage par le point de vue de l'autre a cependant une vertu simplifiante inégalable.

Quant à l'idée plus moderne d'un progrès de l'Eglise par un progrès de l'homme, nous ne la trouvons pas à l'époque étudiée. Les humanistes eux-mêmes pensaient trop la civilisation comme retour aux sources pour qu'une telle idée se fît jour.

4) De la fin du XIIIe siècle au concile de Trente nous constatons un inquiétant décalage entre aspirations à la réforme et réalisations. L'époque, à tout prendre, fait plutôt figure de temps de décadence. La multiplicité des médecins, leur concurrence, avons-nous dit, ont nui à la guérison du malade, et surtout cet accaparement de l'idéal réformiste au profit d'intérêts particuliers (conciliarisme, nationalisme).

La timidité, le manque de souffle des chrétiens et souvent, hélas, des conciles est aussi à retenir. Voulant faire peu, ils ne firent rien. Des hommes comme Humbert de Romans, Gerson, Giustiniani leur présentaient pourtant des programmes relativement cohérents, ayant saisi une certaine cohérence des abus (tous enracinés au XVIe siècle dans l'esprit de privilège et

de jouissance que symbolise le mot « bénéfice » ecclésiastique). Or, dans les programmes présentés, on pratiquait un tri arbitraire ; du coup on enlevait à la réforme jusqu'à son âme.

5) Malgré les échecs répétés, la tradition de confiance au concile pour l'œuvre de réforme se maintint. Le concile de Trente montre qu'on fut récompensé de cette confiance.

Que les chrétiens d'aujourd'hui la renouvelle, mais sans rien abandonner du sens qu'ils doivent avoir de leurs responsabilités devant le Christ, son Eglise et le monde.

Régis-Claude GEREST, o. p.

QUAND LE MONDE QUESTIONNE L'EGLISE...

« Le Concile centrera-t-il son travail sur les problèmes de la réforme intérieure de l'Eglise ou cherchera-t-il à confronter l'Eglise avec le monde du XX[e] siècle ? ». Telle est, parmi les interrogations que suscite le prochain événement conciliaire dans les milieux chrétiens les plus conscients, la question la plus souvent posée ; celle qui apparaît la plus fondamentale.

A l'exprimer sous la forme d'un dilemme on rend la réponse un peu trop facile : n'est-il pas évident que la réforme interne de la communauté chrétienne entraîne et suppose tout à la fois une certaine considération des problèmes que l'actualité du monde pose à l'Eglise ? Si l'on considère les renouveaux déjà engagés dans la vie de l'Eglise depuis quelques décades on est bien fondé à constater que les mouvements de retour aux sources (mouvements biblique, catéchétique, liturgique, laïcal) ne sont pas indépendants des mouvements d'ouverture de catholicité (mouvements œcuménique et missionnaire). Soit que les premiers aient rendu les seconds possibles, soit que les seconds aient déclanché pour une part les premiers.

La réponse est moins évidente si l'interrogation porte sur les intentions qui animent une prise en considération des questions du monde, sur l'importance qu'on leur attribue, sur la signification qu'on leur reconnaît. La relation de l'Eglise au monde peut n'être qu'opportuniste, ou même négative lorsqu'il s'agit de se distancer de lui. Le terme de dialogue est parfois prononcé à la légère en ce domaine : car il faut se souvenir que le dialogue n'existe que si l'on accepte le risque de se lais-

ser influencer par l'autre, quitte à devoir modifier ses positions ou du moins à devoir les exposer et motiver de façon différente.

Tel est bien le sens profond de l'interrogation rapportée plus haut : le Concile prendra-t-il le risque de mettre l'Eglise en vrai dialogue avec le monde moderne, d'accueillir ses questions au delà d'une intention de défense, au delà d'une attitude malheureuse, en reconnaissant à certaines de ses questions un sens positif ?

Sans préjuger en rien — qui l'oserait ? — de ce que fera effectivement le Concile, il est permis d'espérer qu'il en sera ainsi et de justifier son espérance au nom de la situation de l'Eglise dans le monde moderne. Ce que nous essayerons de faire dans les pages qui suivent, *en recherchant dans les questions du monde à l'Eglise les provocations positives à une manifestation plus vraie d'elle-même et de l'Evangile.* Une telle recherche implique, nous en avons conscience, une certaine théologie du rapport de l'Eglise au monde et à l'histoire qui pourrait donner lieu à contestation. C'est pourquoi nous commencerons par en établir la théorie : la recherche subséquente n'en prendra que plus de nécessité.

I. CONVERSION DU MONDE ET ECOUTE DU MONDE

On propose de parler ici du *monde* au sens de la réalité humaine globale qui n'a pas dit l'*amen* de sa conscience à Jésus-Christ : ce qui englobe diverses situations d'ignorance, ou d'indifférence, ou de neutralité, ou d'hostilité, par rapport à l'univers de la foi. Ce qui englobe également des réalités humaines nées en dehors de toute influence du fait chrétien, d'autres qui se sont développées en marge et comme à l'ombre du fait chrétien, d'autres enfin qui se présentent comme en réaction contre le fait chrétien.

Les réalités du monde, ainsi entendu, se présentent d'abord, au jugement du chrétien, comme appelées à la conversion évangélique, qui seule tire au clair de façon décisive le projet humain. Le monde ne peut, à la lumière de l'Evangile, que

révéler son ambiguïté : les valeurs ouvertes y sont mélangées à l'humanisme fermé et au péché, les vrais questions concernant l'accomplissement véritable de l'homme y sont mêlées aux sources d'aliénation humaine. Quels que soient les jugements concrets qu'on portera ultérieurement, on doit donc s'attendre à reconnaître d'abord cette ambiguïté, sous peine de tomber, ou dans l'optimisme naïf qui ferait un devoir à l'Eglise de se convertir au monde, ou dans le pessimisme simpliste qui ne verrait que péché dans le monde avant sa conversion totale.

Les chrétiens des temps récents semblent avoir été tentés par ce pessimisme simpliste en face du monde dit moderne. A vrai dire, la sortie d'un monde sociologique de chrétienté les rendaient victimes d'un phénomène comparable à l'aveuglement de qui passe sans transition d'une atmosphère très lumineuse à l'obscurité d'un tunnel. La découverte d'un monde qui existait avec une certaine consistance en dehors de l'Eglise avait valeur de choc : et dans un premier temps le choc entraîne facilement l'hostilité. Au terme de quoi les questions posées par ce monde dans un climat d'hostilité réciproque ne pouvaient apparaître comme valables à l'Eglise : elles appelleraient pour le moins une mise au point, quand ce ne serait pas une condamnation...

A en demeurer à ce point de vue négatif on prendra en considération l'influence des questions du monde sur l'Eglise pour autant qu'elles auront entraîné des contaminations idéologiques menaçant le dogme ou des contaminations pratiques menaçant la morale chrétienne ou l'exercice de la mission de l'Eglise. Si l'on admet que la réfutation de l'hérésie a été souvent l'occasion d'un approfondissement dans la pensée et dans la vie chrétiennes, l'influence en question finira donc par être positive : de façon indirecte pourtant et dont il ne résulte aucun dialogue de l'Eglise avec le monde.

Mais pourquoi ne voir dans le monde que l'aspect de contestation agressive et dans le comportement de l'Eglise qu'une attitude de défense ? Les questions du monde ne peuvent-elles véhiculer un message positif qui provoque l'Eglise à redécou-

vrir certaines de ses richesses, à les reformuler et à en approfondir la prise de conscience ? Quelle difficulté à reconnaître, au milieu même des ambiguïtés, aux questions du monde d'être providentielles quand on sait que, depuis la Pentecôte, tout est grâce pour l'Eglise ?

Passés les premiers affrontements qui souvent comportent choc et dépaysement et conduisent aux positions négatives, la part de vérité que faisait exister le monde va s'imposer à l'attention chrétienne et finira par « passer ». Il est vrai que l'attention sera plus ou moins rapide, plus ou moins lucide, plus ou moins cordiale. Elle ne sera pas du premier coup synchronisée dans les divers champs de la conscience chrétienne. Mais on apercevra finalement que telle représentation de l'univers concourt à renouveler un aspect du mystère chrétien, que telle conception anthropologique aide à délivrer plus complètement la vérité des positions de la sainteté évangélique, que telle situation historique de la société permet à l'Eglise de mieux définir son existence sociologique. Et voici que certaines questions du monde qui avaient donné lieu d'abord à un jugement sévère apparaissent comme plus positives qu'on ne croyait !

Une option préalable est souvent engagée dans la confrontation. L'option d'une Eglise missionnaire qui reconnaît au monde son droit à l'existence et cherche à dialoguer avec lui dispose à recevoir de lui des provocations positives. C'est cette option qu'adoptait le prophète Jérémie dans sa lettre aux Exilés : « Ainsi parle Yahvé Sabaot, le Dieu d'Israël, à tous les captifs déportés de Jérusalem à Babylone... : Recherchez le bien de la cité où je vous ai déportés ; priez Yahvé en sa faveur, car de sa prospérité dépend la vôtre » (*Jér.*, 29, 4.7). Que l'Eglise, au milieu du monde, ne se tienne point pour exilée, gémissant et se protégeant, mais qu'elle multiplie ses relations et ses dialogues, qu'elle découvre de nouvelles fidélités, laborieusement. Péguy disait vrai, parlant du monde moderne : « Si l'on veut bien regarder d'un cœur simple ce qui se passe en nous et autour de nous, on constatera que dans le monde moderne... il y a (faut-il dire : encore ? faut-il dire : déjà ? il faut dire : toujours) un très grand nombre de

fidélités... (qui) finissent par faire, par constituer, par élever un beau monument à la face de Dieu. A la gloire de Dieu »[1]. Reconnaître ces fidélités, c'est rajeunir l'Eglise, c'est purifier de leurs ambiguïtés les questions du monde, c'est acheminer le monde vers la conversion évangélique : le risque de la recherche en vaut la peine.

II. L'EGLISE DU XXe SIECLE FACE AU MONDE MODERNE

Il est devenu banal de dire que l'Eglise est désormais clairement affrontée à un monde nouveau et que ce monde lui pose des questions si fondamentales qu'elles déterminent une situation de crise. Pie IX le constatait peu avant sa mort : « Mon successeur devra s'inspirer de mon attachement à l'Eglise et de mon désir de faire le bien ; quant au reste, tout a changé autour de moi : mon système et ma politique ont fait leur temps. Mais je suis trop vieux pour changer d'orientation : ce sera l'œuvre de mon successeur »[2]. Ce qu'un pape constatait vers la fin du dernier siècle avait déjà commencé d'exister trois siècles plus tôt ; mais de façon souterraine. Nous en sommes aujourd'hui à l'estuaire : plus personne ne devrait pouvoir nier l'existence d'un monde nouveau, avec sa cohérence ; beaucoup plus nouveau qu'ont été les précédents mondes révolutionnaires dans l'histoire des civilisations. Certains, qui ne sympathisent pas avec ce monde nouveau, voudraient en diminuer l'importance : ils mettent en doute son irréversibilité, son sérieux ; ils font appel à des faits limités de non-synchronisation ou d'incohérence. Ce sont là des enfantillages. Car ce monde a une solide armature d'histoire et d'idéologie : des faits significatifs en jalonnent l'avènement. Rappelons-nous : la Renaissance qui remet en question l'homme chrétien du Moyen Age ; les origines de la science moderne dont Galilée demeure le symbole ; le fait culturel du protestantisme qui introduit le culte de la conscience subjective ; Descartes qui ouvre les voies

---

1. *Un Nouveau théologien*, Ed. N.R.F., 13, 1931, p. 100.
2. Cité par R. AUBERT, *Le pontificat de Pie* IX, p. 498.

d'un nouveau rationalisme ; les Encyclopédistes qui font la théorie des idées de la Révolution française ; le socialisme naissant qui travaille à modifier la relation sociale ; les révolutions scientifiques, techniques et industrielles des XIXe et XXe siècles ; le communisme mondial... Comment l'homme qui hérite de tous ces faits idéologiques pourrait-il n'être pas profondément modifié — et de façon irréversible — dans sa situation morale et religieuse, dans sa conscience totale, dans son rapport au monde ? Non : le monde moderne n'est pas un mythe.

L'histoire des relations de ce monde neuf avec l'Eglise est complexe : les données objectives y voisinent avec les données qu'on pourrait appeler affectives. C'est du monde chrétien occidental que sont sortis les artisans du monde moderne ; c'est sous les fenêtres de l'Eglise qu'il s'est développé. On crut longtemps n'avoir affaire qu'à quelques enfants terribles que leurs questions n'empêchaient pas de demeurer dans le giron maternel de l'Eglise. A mesure que les faits imposèrent un diagnostic plus grave, des ruptures se produisirent, entraînant l'isolement. Jusqu'au moment où l'Eglise se trouva en face d'un monde étranger ou hostile, comme dans une mer déchaînée contre son bâtiment. C'est dans ce contexte que Pie IX pouvait constater : « Tout a changé autour de moi ». Un contexte dans lequel se comprend la réaction de la presque totalité de l'Eglise au XIXe siècle : sentiment d'une trahison du christianisme par ces hommes du monde moderne, peur d'une contagion généralisée, affolement devant des contestations vraiment fondamentales pour la foi, agressivité idéologique répondant à l'agressivité d'en face. Dans un tel contexte il n'est guère possible de songer au dialogue, mais plutôt à la guerre froide ! Il n'est guère possible de distinguer, dans l'ambiguïté des questions posées par le monde, celles qui délivrent une vérité sur l'homme et sur le monde et que l'Eglise devrait reconnaître. La réaction la plus générale se traduisait plutôt au XIXe siècle dans le slogan : « L'Eglise ne doit point se réconcilier avec le monde moderne ». Sans le faire sien, le Concile du Vatican I fut pourtant d'abord soucieux de mettre en garde contre les erreurs et contaminations dont le monde moderne

menaçait la foi catholique. Est-ce dans la même ligne que se situera le Concile prochain ?

Sans minimiser en rien son nécessaire souci de défense de la foi et de la vie chrétiennes contre les déviations où pourraient les entraîner certaines des contestations modernes, on peut penser que le concile prendra acte d'un nouveau contexte ecclésial. Depuis un siècle, en effet, de nombreux chrétiens ont tenté avec succès, en toute fidélité à l'égard de leur Eglise, de nouer le dialogue avec le monde nouveau. Ils sont sortis de l'exil et ont voulu en sortir l'Eglise. Ils ont fait le bilan de la réaction des générations chrétiennes précédentes : sans doute elles avaient protégé la foi et défendu l'Eglise, mais elles avaient aussi manqué à prendre certains tournants avec le monde et du même coup pris du retard de catholicité ; mais elles avaient travaillé à durcir certains malentendus entre la mentalité moderne et la foi ; mais elles avaient été trop peu missionnaires au sein du monde nouveau ; mais elles avaient manqué parfois d'espérance et de magnanimité évangéliques. Il est temps, ont conclu les chrétiens en dialogue, de considérer plus objectivement le message du monde et de l'homme moderne et d'accueillir humblement sa part de vérité pour l'intégrer à la vérité évangélique et pour en renouveler l'actualité à la face du monde.

Les chrétiens du dialogue n'ont point travaillé sans peine depuis un siècle. Le modernisme ainsi que l'intégrisme menaça leur tentative. Et plus encore, sans doute, le lourd traditionalisme d'une large part du peuple chrétien. Et pourtant ils ont fait leur percée, acceptant dans un esprit positif la confrontation de foi dans les domaines, hier interdits, de la politique, de la philosophie, de la psychologie, de la critique historique, de la sociologie et de tous les mouvements idéologiques. Le monde a reconnu leur loyalisme, et l'Eglise aussi. D'eux est parti le meilleur des renouveaux actuels de la mission de l'Eglise ainsi qu'un changement de climat : on ne craint plus, dans les milieux chrétiens, de parler des « valeurs » du monde moderne autant que de ses « ruineuses erreurs » ; on ne craint plus de reconnaître qu'il y a « une foi des temps modernes »,

et donc une vocation chrétienne de ces temps naguère déclarés maudits.

Si le Concile enregistre, au bénéfice de la vitalité de l'Eglise, ce changement de climat il n'y faudra point voir de l'opportunisme à court terme ou une résignation défaitiste. Mais une fidélité plus grande de l'Eglise à son appel missionnaire et une manifestation d'espérance.

Mais quelles sont les questions posées par le monde d'aujourd'hui, quelles sont les valeurs délivrées par lui dont l'attention devrait s'imposer à toute conscience chrétienne et pourrait entrer dans les tâches du Concile ? Nous allons essayer d'en énumérer les plus évidentes et d'en tirer au clair la portée positive pour l'Evangile au XXe siècle.

III. PROVOCATIONS DU MONDE ET ACTUALITE DE L'EVANGILE

1) *Crise de la religion*

Nul observateur de la situation spirituelle créée par le monde moderne ne niera que le fait le plus représentatif en soit la mise en question généralisée de la religion et la promotion de l'athéisme. L'homme a expérimenté de nouvelles relations avec lui-même, avec la société et ses semblables, avec la nature : des relations denses, donnant le sentiment d'une maîtrise rationnelle et technique, suscitant un intérêt et une passion pour le projet humain, dispensant des explications et des techniques pré-scientifiques ou mythiques. L'esprit critique, la méfiance du merveilleux, en sont la conséquence. La relation à Dieu, telle que l'homme moderne se souvient l'avoir vécue le plus souvent, va devenir suspecte : suspecte d'infantilisme, de lâcheté, d'évasion des tâches humaines, d'« abandonnisme ». Et d'ailleurs quelle signification de conscience et de vie aurait-elle pour l'homme entièrement occupé à se dépasser dans la sphère de son accomplissement terrestre ?

Telle est la genèse schématique de l'athéisme contemporain. Il s'attaquera à l'Eglise, lui reprochant d'avoir enchaîné l'homme à un Dieu tantôt trop humain — le Dieu des

sécurités domestiques, — tantôt inhumain — le Dieu de la transcendance aliénatrice ; — d'avoir soutenu une religion, opium du peuple.

Il ne suffirait pas, face à cette montée de l'athéisme, de se scandaliser que des hommes puissent exclure la relation à Dieu de l'accomplissement véritable d'eux-mêmes. Il ne suffirait pas davantage d'expliquer la crise de la religion par le seul orgueil ou par d'autres maladies de l'esprit et des sens.

Sans se cacher l'ambiguïté de maintes professions d'athéisme, sans se cacher davantage la tentation que constitue pour maints croyants trop vulnérables cet athéisme, l'Eglise devrait accepter le défi avec le plus grand sérieux et établir le statut de la foi et de l'évangélisation dans un temps areligieux et même positivement athée. L'Eglise se trouverait ainsi provoquée à s'interroger sur certains aspects fondamentaux de la foi qui font souvent l'objet d'une trop tranquille possession :

Le Dieu de la foi chrétienne se confond-il avec le Dieu de la philosophie ou des religions ? N'y a-t-il pas à proposer au peuple croyant une redécouverte plus pure du monothéisme chrétien ?

Sommes-nous assez en garde contre les retombées superstitieuses et magiques de la religion, contre de misérables dévotions qui jettent le discrédit sur la véritable relation à Dieu ?

Sans mépriser les valeurs authentiquement spirituelles que peut véhiculer le fait religieux non-chrétien, avons-nous suffisamment maintenu la nouveauté de la foi chrétienne par rapport aux mille visages du fait religieux ?

Ne serait-il pas urgent de réévaluer le contenu précis du message évangélique qui doit susciter la conversion du monde ? En quoi peut-il concerner l'homme qui a fait le procès de la religion ?

Ne faudrait-il pas explorer à nouveau les chemins de la conversion évangélique : passent-ils nécessairement par l'espace religieux ou par celui de la conscience malheureuse ? Pourquoi ne passeraient-ils pas à travers l'espace de la

conscience responsable : celle-là même qui se livre à une certaine critique de la religion et qui n'hésite pas à reconnaître un aspect de vérité dans l'athéisme contemporain ?

2) *Processus de laïcisation*

C'est un fait qu'expérimentent, les uns après les autres, les groupes humains dans lesquels le fait religieux avait réalisé une structuration sociologique et politique : les responsables temporels de la Cité contestent cette situation et travaillent à délivrer les réalités institutionnelles de cette tutelle. Le monde chrétien d'Occident sait de quoi il s'agit : l'Eglise, hier toute puissante, en régime de chrétienté, a vu diminuer son influence et son prestige dans l'univers temporel. On lui conteste certaines institutions de culture, d'assistance, d'éducation, de politique, qu'elle avait fondée et auxquelles elle avait lié son existence. Il suffit de se rappeler qu'une des premières intentions de Pie IX, pensant au Concile du Vatican I, était de sauvegarder les Etats Pontificaux !

Ce processus de laïcisation fait craindre à beaucoup que l'Eglise perde ses enracinements charnels et ne puisse plus librement accomplir sa mission. La crainte n'est point chimérique lorsque la laïcisation devient sectaire et athéistique.

Et pourtant, une vérité existe dans ce processus ; une vérité portée dès les origines par le christianisme, qui, à la différence de la plupart des religions, manifestait sa transcendance en ne se liant point au pouvoir, ni à l'ordre de civilisation ; en ne socialisant point les institutions humaines, mais en les désabsolutisant. L'Eglise ne serait-elle point provoquée là à une redécouverte ? Exprimons-en l'hypothèse sous forme de questions :

La chrétienté médiévale n'est-elle pas autant et plus une résultante historique et sociologique qu'une particulière réussite de la foi ?

L'Eglise ne s'est elle pas trop confondue, pendant ce qu'on a appelé « l'ère constantinienne », avec la société chrétienne, cédant à la tentation, soit du cléricalisme, soit du césaropapisme ?

L'Eglise ne sera-t-elle pas plus missionnaire, étant appauvrie d'un prestige temporel, plus capable de donner à l'Evangile une publicité sans équivoque ?

La vocation de l'Eglise n'est-elle pas de se différencier des puissances humaines en réalisant sa présence au monde sous la forme d'une inquiétude et d'une question posée toujours et partout et à tous au nom de l'Evangile ?

Sans doute l'Eglise ne peut-elle accepter d'être réduite par les puissances de ce monde au silence et au ghetto. Mais elle n'a à exiger que la liberté de servir l'Evangile. Peut-être le monde moderne l'aidera-t-il à vérifier ce que disait Pascal : « Bel état de l'Eglise quand elle n'est plus soutenue que de Dieu ! » (*Pensée* 861).

3) *Démocratisation*

L'homme moderne a fait l'expérience des révolutions politiques, des grèves, des résistances, des indépendances nationales. Il a levé les tutelles et modifié les rapports de dépendance sociale. Il est à la recherche d'un type d'autorité sans paternalisme qui pourrait être la démocratie idéale. Toute une spiritualité d'humanisme se trouve enfermée dans cette recherche : accès à plus de maturité, à plus de responsabilité.

L'Eglise, depuis quelques siècles en particulier, a eu tendance à renforcer son principe d'autorité et son principe hiérarchique. Ce texte de saint Pie X suffit à en témoigner : « L'Eglise est, par essence, une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes : les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs »[3].

---

3. Encyclique *Vehementer,* 11 février 1906.

Comment l'Eglise reconnaîtra-t-elle, sans modifier sa structure hiérarchique, la part de vérité qui, dans la démocratisation moderne, s'oppose à elle en de multiples conflits ? C'est assurément, pour l'Eglise, une provocation à revoir son système d'autorité à la lumière de l'Evangile :

Plus fondamentalement qu'une « société inégale » l'Eglise n'est-elle pas, comme parle saint Léon, « un peuple homogène » (*indiscreta societas*), le peuple de l'Alliance, assemblée des croyants fraternels ?

La légitime autorité apostolique qui s'exerce dans l'Eglise ne devrait-elle pas veiller à se présenter comme un service, sans cléricalisme ni impérialisme spirituel ?

Ne devrait-elle pas intégrer à sa responsabilité pastorale l'opinion de tous et reconnaître les responsabilités propres sinon autonomes des fidèles ?

Ces questions ont, pour une part déjà, trouvé leurs réponses dans le renouveau de la laïcologie. Des réponses qui ne reviennent pas à aligner l'Eglise sur une démocratie, ainsi qu'on le craignait souvent au XIXe siècle ; mais qui font retour à sa structure propre, communautaire et collégiale autant que hiérarchique, empêchant qu'on l'aligne sur la monarchie absolue ou sur l'armée.

4) *Désoccidentalisation*

Le monde moderne, qui s'est d'abord développé en Occident, a entraîné un éclatement de la civilisation dite occidentale, une mise en question du caractère absolu qu'elle attribuait à sa conception de l'homme.

C'est en Occident que, depuis des siècles, le christianisme a connu sa réussite. C'est à partir de sa forme occidentale que s'est réalisée l'expansion missionnaire. On sait quelles difficultés s'ensuivent aujourd'hui dans les pays dits de mission. N'y a t-il pas là une provocation pour l'Eglise à se reconnaître comme vraiment catholique ? A intégrer dans son unité la diversité des données de civilisation et à la manifester visiblement dans la liturgie, dans l'organisation et le gouvernement des églises ?

Cette provocation importe grandement à la théologie et à l'action missionnaires si l'on pense que le christianisme n'a à peu près pas pénétré encore l'univers culturel asiatique, qu'il n'a encore pénétré que superficiellement l'univers africain. Les temps qui viennent permettront au fait chrétien de démontrer sa capacité universelle d'acculturation, plus qu'il n'était possible de le faire dans les siècles passés.

5) *Pluralisme idéologique*

Le monde de la chrétienté a vécu sous le signe de l'unité de la vérité. L'humanisme était globalement d'inspiration chrétienne. Le monde moderne a commencé avec la dislocation de cette unité idéologique, laquelle a entraîné la liberté d'opinion, l'objection de la conscience, le culte de la sincérité, mais aussi le libéralisme sous toutes ses formes et le scepticisme.

On comprend que le premier mouvement de l'Eglise devant la montée du pluralisme ait été de défense, pour sauver l'absolu de l'Evangile chrétien. Mais n'y a-t-il pas possibilité de le sauver en reconnaissant la part de vérité qui, dans ce pluralisme, provoque l'Evangile à se justifier plus explicitement ?

Obligée de reconnaître leur droit à l'existence à des idéologies humanistes non-chrétiennes ou même anti-chrétiennes, l'Eglise n'est-elle pas obligée de redéfinir ce qu'est la tolérance évangélique : une véritable contre-intolérance qui soit la vivante incarnation d'une foi ?

Cela n'exige t-il pas qu'on justifie plus clairement en vertu de quoi l'Evangile est unique, indépassable, universel : non point comme système théologique, mais comme événement eschatologique divinement et universellement signifiant ?

Pour échapper à la tentation d'un syncrétisme qui semble à un certain nombre de nos contemporains la réponse au pluralisme religieux, l'Eglise n'est-elle pas, une fois encore, provoquée à redéfinir ce qu'est la foi chrétienne, en quoi elle donne une signification nouvelle à l'acte moral et à l'acte rituel ainsi qu'à toutes les catégories éthiques et religieuses ? La

foi ne peut que gagner à cette redécouverte de la nature prophétique du fait chrétien.

C'est un renouveau de la spiritualité missionnaire qui peut sortir de l'affrontement positif du pluralisme idéologique : où l'urgence de l'évangélisation se distingue radicalement de la propagande, de la conquête et de la croisade ; où la parabole de l'ivraie reprend son sens.

6) *Socialisation*

Conséquence de la démocratisation, on désigne sous ce terme tout ce qui, dans le monde moderne, est dépassement de l'individualisme, solidarité de groupes, organisations collectives de la tâche humaine débouchant dans l'institutionnel et le politique.

La réaction première des chrétiens à la socialisation fut souvent de crainte : crainte d'un collectivisme négateur de la personne humaine. Mais à y regarder plus en profondeur le mouvement s'avère porteur de valeurs authentiques : sens de la solidarité, de la justice, d'un bien commun plus vaste, appel à la conscience politique, souci des plus pauvres.

Qui nierait que le phénomène de la socialisation a provoqué l'Eglise à valoriser en elle la dimension communautaire, à redéfinir son dogme du corps mystique ?

Jusque dans son action et dans son dispositif pastoraux l'Eglise ne peut que gagner à se laisser questionner par le mouvement de socialisation : elle reconnaîtra peut-être qu'elle s'était laissée influencer par une sociologie féodale ou individualiste assez éloignée de l'esprit de Pentecôte. Tout ce qu'on appelle aujourd'hui pastorale d'ensemble, ou pastorale totale se justifie dans une ecclésiologie de la collégialité épiscopale, de l'unité des ministères, de la communauté, ainsi que dans une théologie du Royaume et du salut. Mais la théologie ne vint qu'en second : le mouvement de socialisation était passé par là...

7) « *Prophétisme* » *laïc*

Le terme de « prophétisme » n'est point pris ici en son sens théologique mais en son sens vulgaire : un comportement

exceptionnel qui alerte les consciences et tranche dans les situations de détresse morale. Le fait est facile à reconnaître : de notre temps se lèvent des hommes étrangers à notre foi dont l'influence est rénovante pour les consciences ; ils inquiètent leurs semblables et suscitent une mauvaise conscience à propos de l'injustice ; ils délivrent un message sur les grandes causes dont dépend, pour le meilleur et pour le pire, l'accomplissement véritable de l'homme. Tout se passe comme s'ils avaient hérité de certains charismes prophétiques dont l'Eglise serait désormais privée ; ainsi pensent ceux que frappe le fait d'une plus grande lucidité chez les « prophètes » laïcs que chez l'ensemble des chrétiens : lutte contre la guerre, contre l'injustice sociale, contre le sous-développement, contre les violences, contre les sectarismes et les totalitarismes.

Il faudrait que nous commencions, chrétiens, par échapper à toute jalousie en face de ces faits. Pourquoi les vouloir minimiser ou interpréter de façon pessimiste, comme s'ils nous gênaient ? A se laisser objectivement provoquer par eux où donc serait entrainée l'Eglise ?

A reconnaître humblement que ce prophétisme laïc comporte une leçon de lucidité et de générosité que doit accueillir une charité évangélique insuffisamment éduquée et informée, devenue trop « sage ».

A accepter que le monde non-chrétien soit habité par des valeurs de haute moralité qui convergent vers les médiations du Royaume lorsqu'elles impliquent désintéressement, oblativité, risque de conscience. Ce dont parlait déjà Paul aux Romains (*Rom.*, 2, 12-17).

A délivrer plus nettement la vérité de l'homme qui est impliquée dans le message évangélique. Qu'il soit clair que, sans se réduire jamais à un humanisme, l'Evangile dévoile un Dieu qui n'est jamais aussi Dieu que lorsqu'il suscite l'homme comme un être libre, responsable d'une tâche, responsable avec Jésus-Christ de ses frères et du monde appelés à un salut qui n'est pas étranger à l'histoire.

A engager plus résolument les chrétiens dans le souci efficace des grandes causes du salut temporel de l'homme en esprit évangélique : guerre, racisme, oppression sociale, etc.

*
* *

Il nous faut arrêter notre analyse. Chaque lecteur pourra la compléter à son gré dans le même esprit. Car c'est cela qui nous importait : l'esprit d'un dialogue avec le monde moderne, l'esprit d'une écoute de ses questions, l'esprit d'un accueil de ses provocations. Nous savons bien que la lecture des faits évoqués pourrait se faire de façon négative et pessimiste : on y verra alors des idées chrétiennes perverties, des trahisons, des caricatures de l'Evangile fabriquées par Satan. Mais les lire ainsi n'est-ce point manquer de pureté de cœur, de confiance en un Dieu qui travaille le monde en vue de son Eglise et qui met son Eglise en recherche ?

Comment pourrait-on déclarer mauvais un monde qui, dans ses questions, porte comme un pressentiment d'Evangile, tel qu'elles obligent chaque fois l'Eglise à revenir à plus de vérité et de pureté évangéliques ? Nous savons bien l'ambiguïté qui accompagne le plus souvent ces questions. Mais une chose est sûre, l'Eglise ne pourra en dénoncer l'erreur que si, en même temps, elle accepte, sans arrière-pensée, d'en délivrer toute la vérité ; l'Eglise ne pourra convertir à l'Evangile ces valeurs du monde qu'en les accueillant avec amitié.

Autant dire que le prochain Concile ne pourra raviver la conscience missionnaire de toute l'Eglise qu'en entrant dans ce dialogue positif avec les questions du monde présent. Non pour mettre l'Evangile à la mode et l'accommoder aux questions du jour : mais pour permettre à l'Evangile de délivrer toute son actualité de Bonne Nouvelle. C'est en intégrant à l'Evangile les vraies questions des hommes que l'Eglise sera véritablement fidèle à la parole de Dieu.

Pierre-André LIÉGÉ, o. p.

DU RÉFORMABLE ET DE L'IRRÉFORMABLE DANS L'ÉGLISE

L'orientation « réformiste » donnée par le Pape Jean XXIII au deuxième concile du Vatican ne peut manquer de susciter de nombreuses questions sur le champ d'application possible d'une réforme dans l'Eglise. La nécessité d'une réforme des mœurs est évidente. Nul homme n'est sans péché. La conversion du cœur est un impératif permanent de toute vie chrétienne. Mais dans quelle mesure peut-il y avoir une réforme de ce que nous pouvons appeler, d'un terme assez vague mais suffisamment compréhensif, les structures objectives de l'Eglise, structures dogmatiques, structures cultuelles, structures de gouvernement ? On conçoit bien qu'il y a, sans doute, dans ces structures, de l'essentiel et de l'accessoire, mais on ne sait trop au juste ce qui est essentiel et ce qui est accessoire, ce qui est immuable et ce qui est réformable, parce qu'on ne sait trop ce qu'est l'Eglise de Jésus-Christ. Si nous voulons tenter d'élucider ce qui peut et doit être réformé dans l'Eglise, et ce qui, en elle, est intangible, nous devons donc d'abord chercher à comprendre ce qu'elle est. Dis-moi ce que tu es, d'où tu viens et où tu vas, quelle est ta nature et quel est ton destin, et peut-être alors comprendrai-je ce qui en toi doit grandir et retrouver forme, dans la fidélité à ta vérité totale. Nul ne peut connaître l'Eglise de l'extérieur, car elle appartient au Mystère du dessein de Dieu. C'est dans le miroir de l'Evangile, par la réflexion sur une histoire dont Jésus-Christ est le Seigneur, et l'Esprit-Saint, le guide, que l'Eglise, et nous en elle, prenons peu à peu conscience de ce qu'elle est et de ce qu'elle doit sans cesse devenir, « toute resplendissante, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Eph.*, 5, 27).

L'Eglise, médiation visible de Jésus-Christ

Jésus-Christ est à jamais l'Emmanuel, Dieu-avec-nous, Seigneur incarné pour témoigner du Père et, par sa mort et sa résurrection, faire passer l'humanité dans la maison de Dieu. Il n'est d'autre salut que celui qu'il a acquis une fois pour toutes. Il n'est d'autre médiateur entre le visible et l'invisible que celui en qui la vérité de l'homme et la vérité de Dieu sont intimement unies dans l'unité d'une personne. La Nouvelle Alliance ne cesse de s'accomplir par cette conjonction du visible et de l'invisible. Car, depuis la venue du Christ, une ère nouvelle du rapport de l'homme à Dieu a été instaurée, l'ère de la plénitude des temps, dont la logique est une logique d'incarnation. Jésus-Christ qui, au cœur de l'histoire, annonce et réalise le salut, devenu Seigneur par sa résurrection et sa session à la droite du Père, demeure présent à cette histoire, non seulement d'une présence invisible, mais encore d'une présence visible, par la médiation humaine de l'Eglise. L'Ecriture nous montre comment le Christ, envoyé du Père, a envoyé dans le monde, avec son Esprit, des chargés de mission, constitués ses intendants pour l'humanité jusqu'à la fin des temps, par transmission du triple pouvoir ministériel d'annonce vivante et autorisée de la Parole, de sanctification par les sacrements et de gouvernement du peuple fidèle. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (*Matth.*, 28, 18-20). Ce triple ministère, confié au corps apostolique avec, à sa tête, Pierre, ce rocher sur lequel Jésus bâtit son Eglise (*Matth.*, 16, 18), puis transmis ensuite, de génération en génération, par imposition des mains, au collège épiscopal présidé par le successeur de Pierre sur le siège de Rome et doté de collaborateurs, structure l'Eglise de façon intangible. Ce n'est pas par la volonté des hommes, mais par la volonté du Seigneur, qu'il en est ainsi. Il serait cependant faux de réduire l'Eglise à cet aspect d'institution ministérielle hiérarchisée. L'institution,

transitoire, n'existe que pour la communion en Jésus-Christ, éternelle et déjà commencée. L'Eglise n'est pas seulement Epouse du Christ et Mère des sauvés ; elle est aussi et définitivement la communion des membres du Christ, vivant de sa vie, se nourrissant de sa Parole, le reconnaissant pour pasteur et seigneur de leur corps et de leur âme. L'Eglise est à la fois celle qui engendre ministériellement et celle qui est engendrée dans la sainteté. Et c'est sous ces deux aspects qu'elle est constituée la grande médiation visible du Ressuscité, convoquant les nations au salut.

Dire que l'Eglise est médiation de Jésus-Christ pour le monde, c'est définir sa fonction selon une double polarité ou une double fidélité. Ce qu'elle a à transmettre aux hommes, ce n'est pas un bien qui lui est propre ; c'est un héritage, un « dépôt » (*1 Tim.*, 6, 20), dont elle a la garde et dont elle prend une connaissance toujours plus profonde, parce qu'en elle « fleurit l'Esprit », selon le mot d'Hippolyte de Rome[1]. Il est donc exigé de l'Eglise une première fidélité : fidélité à l'héritage du Christ, qui vit en sa mémoire d'Epouse animée par l'Esprit, et dont les apôtres ont fixé l'essentiel par écrit, dans ce mémorial inspiré qu'est le Nouveau Testament. Cette fidélité à l'héritage reçu est pour l'Eglise fidélité à ce qu'elle est comme institution et comme communion, car elle-même fait partie de l'héritage : fidélité aussi à ce que l'Esprit, tout au long des siècles, lui a fait percevoir de la richesse du Mystère. Elle ne peut en effet, sans être infidèle à Jésus-Christ, tirer un trait sur son histoire deux fois millénaire, car elle ferait mentir la promesse du Seigneur dont la fidélité est sans repentance : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Matth.*, 28, 20), et renierait la présence permanente en elle de l'Esprit de vérité que le Christ lui envoie pour la conduire « vers la vérité tout entière » (*Jean*, 16, 13).

Le second pôle de la fidélité de l'Eglise à son être de médiation, c'est sa mission dans le monde. Elle est instituée parce

1. HAULER, LXXVII, 30, p. 117 : cité par P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint...*, Paris, 1947, p. 46.

qu'elle est envoyée. Elle a à transmettre efficacement l'héritage du Christ à toutes les nations. Elle doit se faire « tout à tous afin d'en sauver à tout prix quelques-uns » (*1 Cor.*, 9, 22). Il lui faut rendre visible et actuelle la Parole de salut à un monde qui est perpétuel mouvement vers sa plénitude. Elle n'a pas à devenir monde, car elle n'est pas du monde (*Jean*, 17, 16). Mais elle a mission de convoquer, dans un langage audible, le monde à entrer dans le Royaume ; de communiquer la vie du Christ à travers des signes, dont l'essentiel lui est donné, mais dont elle doit assurer la lecture par l'homme ; de faire en sorte qu'on puisse reconnaître en ses chefs le visage du Bon Pasteur. Elle doit être incarnation de l'Evangile, signal du Mystère pour les nations (*Is.*, 11, 12). Si l'Eglise est infidèle à l'une ou à l'autre de ces deux polarités, elle cesse d'être la parfaite médiation visible de Jésus-Christ en ces derniers temps. L'an dernier, dans une belle conférence, le Père Congar rappelait une expression admirable de Saint Bernard : « *Ecclesia ante et retro oculata* »[2]. L'Eglise doit avoir un regard en arrière et un regard en avant. Elle regarde en arrière vers un donné qui n'est pas à créer car il lui vient du Seigneur ; et elle regarde en avant vers ce monde qui attend qu'elle lui montre et lui donne Jésus-Christ, comme sauveur et récapitulateur de ses richesses et de ses exigences. Si l'Eglise cessait d'être présence vivante de Dieu au monde, et présence vivante du monde à Dieu, elle cesserait d'être en vérité l'Eglise du Médiateur. C'est un signe de l'action de l'Esprit en cette période de notre histoire, que cette conscience, toujours plus vive, que nous prenons de l'équation qui existe entre Eglise et mission et de la nécessité connexe que l'Eglise s'enracine toujours davantage dans la sainteté, l'unité, la catholicité et l'apostolicité, qui sont comme les traits divins de son visage.

Ce qui peut être réformé dans l'Eglise

Pour être fidèle à son être de médiation, l'Eglise doit sans cesse se rénover ou se réformer, ces deux termes n'ayant pas

2. *Un concile pour notre temps,* Paris, 1961, p. 227 (Disque *Jericho* 15).

tout-à-fait le même sens. *Se rénover*, c'est pour l'Eglise prendre des attitudes, adopter des structures nouvelles, parce que les anciennes, bonnes en elles-mêmes, ne sont plus des instruments suffisants pour la mission ; rénovation signifie donc une évolution normale, une maturation. *Se réformer* implique plutôt l'idée de conversion ; il s'agit de faire en sorte qu'une réalité qui a été déformée retrouve sa forme. Mais en quoi l'Eglise a-t-elle besoin de se rénover et de se réformer ? Pour répondre à cette question, il nous faut réfléchir un instant sur la coexistence, dans l'Eglise du Christ, d'un divin intangible et d'un humain faillible et pécheur.

L'Eglise est à la fois une institution venant de Dieu et un peuple, un don de Dieu apparaissant sous des formes humaines et confié à des hommes. Certains théologiens ont voulu voir dans cette conjonction ecclésiale de l'humain et du divin, comme une réplique du mystère même du Christ, en qui une nature divine et une nature humaine sont unies dans l'identité d'une seule personne divine. Ce parallélisme est éclairant, en ce sens qu'il permet de saisir une constante de l'économie divine sous la Nouvelle Alliance : la loi de médiation de l'invisible par le visible, du divin par l'humain. Mais il ne saurait être rigoureux et impliquer une identité de structure entre l'être du Christ et l'être de l'Eglise. En effet, il n'y a pas à proprement parler de nature divine, ni de nature humaine dans l'Eglise, qui, d'ailleurs, ne possède pas une personnalité divine. S'il y a en l'Eglise coexistence de l'humain et du divin, cette coexistence ne repose pas sur une union ontologique, mais sur une union d'alliance et de fidélité, à laquelle l'élément humain peut toujours se soustraire. Car, à la différence de la nature humaine de Jésus, qui est sans faille et sans péché, l'humain dans l'Eglise est faillible et pécheur, et, par là même, rénovable et réformable[3].

---

3. Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Dogme christologique et Ecclésiologie*, dans GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1954, t. III, p. 239 ss ; ID., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris, 1952 ; ID., *Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, dans *Irenikon*, t. XXXIV (1961), p. 322 ss.

Pour essayer de préciser la zone de divin immuable et la zone d'humain réformable ou rénovable dans l'Eglise, les théologiens ont proposé plusieurs distinctions qui, en gros, se recouvrent l'une l'autre : distinctions entre essence et histoire (Bernhart, Küng), entre structure ou charpente et vie (Congar), entre sacral, ecclésial et ecclésiastique (Winzen)[4]. Sous d'autres mots, c'est une distinction similaire que nous adopterons : distinction entre la constitution fondamentale de l'Eglise d'une part, les structures ecclésiales et ecclésiastiques d'autre part, enfin la mise en œuvre humaine de cette constitution et de ces structures.

La constitution fondamentale de l'Eglise ne vient pas des hommes mais de Jésus-Christ. A ce titre elle est sainte et irréformable. Nous la définissons assez exactement lorsque nous disons que l'Eglise est bâtie sur la foi, c'est-à-dire la Parole révélée par Jésus-Christ, contenue pour nous dans l'Ecriture lue selon la tradition de l'Eglise animée par l'Esprit ; bâtie sur les sacrements de la foi, institués par le Christ pour communiquer sa vie ; bâtie sur le triple ministère hiérarchique de transmission de la Parole, de sanctification par les sacrements et de régence du peuple fidèle. L'Eglise ne peut pas, sans cesser d'être elle-même, perdre l'un ou l'autre de ces éléments fondamentaux. En cela, elle est assurée que « les Portes de l'Enfer ne tiendront pas contre elle » (*Matth.*, 16, 18). C'est par la volonté du Christ et la présence permanente de l'Esprit qu'elle ne peut cesser d'être l'Epouse communiquant ministériellement la Parole et la vie divines. La foi de l'Eglise ne peut pas dévier, car elle est établie « colonne et support de la vérité » (*1 Tim.*, 3, 15). Certes, la foi d'un homme dans l'Eglise, même la foi d'un pape considéré comme personne privée (le cas du pape Jean XXII, enseignant, comme docteur privé, une opinion erronée concernant la vision béatifique, est bien connu), peut déchoir ; mais non la foi de toute l'Eglise, que le Seigneur a voulu infaillible dans l'Esprit, et dont il a confié la garde vi-

---

4. Cf. H. KUENG, *Concile et retour à l'unité*, Paris, 1961, p. 48 ; Y.M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1950, p. 63-132.

gilante au collège épiscopal uni au pape, et au pape lui-même, pour autant qu'ils agissent comme les organes révélateurs de cette foi de toute l'Eglise et comme les sujets autorisés de son infaillibilité. Les sacrements, parce qu'ils tirent leur origine de la volonté du Christ, transmettent infailliblement la grâce, si le sujet qui les reçoit est bien disposé, quelle que soit la sainteté ou l'indignité des ministres qui les confèrent. Contre les donatistes, qui faisaient dépendre l'efficacité des sacrements de la pureté morale des ministres, les Pères ont affirmé avec force le caractère objectif et immuable de l'institution sacramentaire. « Le baptême du Christ, consacré avec les paroles mêmes de l'Evangile, disait saint Augustin, est saint, même administré par des adultères les plus impurs, car sa sainteté intrinsèque ne peut défaillir et le pouvoir de Dieu est actif en lui »[5]. La constitution hiérarchique est aussi irréformable. Ce n'est pas par la volonté des hommes qu'il y a dans l'Eglise un corps de responsables mandatés et dotés du charisme de vérité, un collège d'évêques responsables avec le souverain pontife, leur chef, de la bonne marche de toute l'Eglise. Cette structure hiérarchique n'est pas, à proprement parler, monarchique, mais collégiale. Si le pape a une juridiction « immédiate et directe » sur toute l'Eglise, en vue d'assurer son unité, les évêques, qui ne sont pas ses vicaires ou ses préfets, mais ses collaborateurs et ses frères, ont de droit divin juridiction immédiate et directe sur le troupeau qui leur est confié et pour lequel ils sont les représentants de Jésus-Christ. Cette structure collégiale, dans laquelle s'insère la primauté, non seulement d'honneur mais de juridiction, du successeur de Pierre, est divine et inamissible. Les tentatives faites au XV[e] siècle par le concile de Bâle pour instaurer dans l'Eglise un régime de type démocratique étaient proprement hérétiques. L'Eglise n'a pas encore déployé, au plan de sa conscience claire, et défini avec précision, toutes les implications de l'organisation hiérarchique que lui a donnée le Seigneur. Ce sera sans doute une des tâches du prochain concile, que d'opérer ce déploiement. Foi, sacrements de la foi, ministère hiérarchique, la vie divine qu'ils

---

5. *De Bapt. contra Donat.*, lib. III, 15 (*P. L.*, 43, 144).

communiquent, la communion dans le Christ qu'ils engendrent, tout cela constitue un ordre de réalités radicalement saintes et, par là même, irréformables. C'est bien ce que fondamentalement nous professons, lorsque nous affirmons avec le Symbole de foi : « Je crois à la sainte Eglise »[6].

Ces réalités saintes, dont nous venons de parler, s'incarnent nécessairement dans des structures ecclésiales et ecclésiastiques, dont l'élaboration, au cours des siècles, est laissée à la responsabilité de l'Eglise comme société humaine. Les structures ecclésiales sont en quelque sorte la corporéité des réalités divines constituant l'Eglise essentiellement, le contenant humain d'un contenu divin, la réalisation visible et concrète de la Parole, des sacrements et du ministère hiérarchique. A côté des structures ecclésiales, nous distinguons des structures ecclésiastiques, structures secondaires qui n'ont pas aux réalités divines de l'institution le même rapport direct que les structures ecclésiales, mais qui sont à leur service. Il est souvent difficile de distinguer pratiquement ces deux types de structures. Les exemples que nous allons donner éclaireront un peu ces définitions abstraites. Structures ecclésiales et ecclésiastiques, étant humaines, seront par essence perfectibles et réformables.

La Parole de Dieu nous est livrée par les apôtres à travers des mots humains, qui auraient pu être autres et qui, même garantis divinement par le charisme d'inspiration de ceux qui les ont écrits, restent des expressions relatives et imparfaites du Mystère révélé[7]. Parce que le texte scripturaire constitue un héritage apostolique, nous ne pouvons en quoi que ce soit l'altérer, mais nous pouvons, avec toutes les ressources humaines de l'exégèse biblique, le restituer à sa véritable teneur littérale et à son authentique signification dans la pensée des apôtres. Cette structure de langage, médiatisant humainement la

---

6. « L'usage général (à partir du IIIe s.) faisait entendre sous cet adjectif *sainte* attribué à l'Eglise non pas au premier chef la pureté morale de ses membres, mais son rapport à Dieu » (P. NAUTIN, *op. cit.*, p. 62).

7. Cf. P.-Y. EMERY, *Réforme et unité*, dans *Verbum Caro*, 61, p. 51-52.

foi apostolique, appartient déjà, pour une part, selon nos catégories, aux structures ecclésiales perfectibles. Il n'est pas sans importance que nous puissions prendre connaissance du texte scripturaire, non plus dans la traduction, souvent fautive, de la Vulgate, mais dans une édition soigneusement critique ; que nous puissions, par ailleurs, grâce à une étude sémantique rigoureuse, saisir de façon plus juste la signification des notions bibliques.

Autre exemple d'une structure ecclésiale perfectible : les expressions humaines dont l'Eglise se sert pour définir un dogme. La vérité dogmatique, appartenant à la Parole de Dieu, est de soi irréformable. Il n'en va pas de même pour son expression humaine, qui, relative et finie, ne peut jamais dévoiler adéquatement toute la richesse de la vérité divine qu'elle veut signifier. Il est donc possible de lui substituer une formulation meilleure, plus complète et plus adéquate. Le Cardinal Bea déclarait à ce propos l'an dernier : « L'histoire des dogmes est à même de faire apparaître clairement comment nombre de formules théologiques, qui sont l'expression de vérités immuables, ont été conditionnées dans leur rédaction par les conceptions idéologiques de l'époque où elles ont vu le jour ; il faut les comprendre et les juger dans cette lumière. Ces formules peuvent parfois n'exprimer qu'un aspect d'une vérité éternelle et insister sur cet aspect ; elles n'auront donc pas élaboré toute la plénitude et la profondeur de la vérité qu'elles expriment »[8]. On peut donc dire que les formules dogmatiques constituent des structures ecclésiales réformables, à condition de prendre ici « réformable » comme simple synonyme de perfectible ou de rénovable. Il semble qu'aujourd'hui certaines formules dogmatiques, concernant la primauté et l'infaillibilité du pape, le péché et la grâce, l'Ecriture et la Tradition, devraient faire l'objet d'une telle rénovation. Des formulations plus adéquates de ces points permettraient sans doute de manifester comment le désaccord doctrinal avec les frères séparés est, en bien des cas, plus super-

---

8. *Docum. Cath.*, t. LIX (1962), col. 115.

ficiel que profond. Hans Küng l'a suggéré à propos de la doctrine de la justification. Dans ce domaine de la compréhension et de la transmission de la Parole, appartiendraient à ce que nous appelons les structures ecclésiastiques ou secondaires, aussi bien les multiples prises de position du Magistère sur des points qui n'engagent pas la foi, que les explications des théologiens. Tout ceci est de soi rénovable ou réformable.

L'Eglise est bâtie sur les sacrements de la foi institués par le Christ et appartenant, par là même, à sa constitution intangible. Mais il a laissé à son Eglise la responsabilité d'en déterminer certaines formes concrètes de dispensation. Le concile de Trente déclarait : « L'Eglise a toujours eu, dans la dispensation des sacrements, leur substance étant sauve, le pouvoir de décider ou de modifier ce qu'elle jugeait mieux convenir à l'utilité spirituelle de ceux qui les reçoivent ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la variété des circonstances, des temps et des lieux »[9]. L'Eglise n'a donc pas pouvoir de modifier la substance des sacrements institués par le Christ. Mais il est extrêmement difficile de préciser avec exactitude les limites de ce qu'a institué le Christ, et de discerner dans l'organisme sacramentaire le domaine du réformable et celui de l'irréformable. A-t-il institué seulement la signification des sacrements, ou bien encore leur forme extérieure ? A-t-il confié la détermination des rites aux apôtres, ou à l'Eglise post-apostolique ? Les rites fixés par les apôtres sont-ils absolument normatifs pour l'Eglise post-apostolique ? Autant de questions auxquelles il n'est pas facile de répondre avec certitude et en peu de mots. Brièvement nous pouvons dire ceci : le Christ a déterminé lui-même explicitement ou implicitement la signification des sept sacrements, comme moyens sensibles (comportant un geste symbolique et une parole de foi) de communiquer sa grâce et ses pouvoirs. Qu'en est-il de l'institution du rite extérieur ? On peut poser, avec le Père Schillebeeckx, un principe de discrimination pratique : « Ce qui, au cours des

---

9. Sess. XXI[e], ch. 2 ; DENZINGER, n. 931 ; G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1961, n. 676.

temps, a varié dans le rite extérieur, ce qui n'y était pas d'abord et est apparu ensuite, ne peut pas avoir été institué par le Christ »[10]. Or bien des rites ont varié. Donnons quelques exemples. On a considéré pendant longtemps que la porrection du calice avec le vin et de la patène avec le pain constituaient le geste symbolique de l'ordination sacerdotale. En 1947, Pie XII a décrété que le geste symbolique de cet ordre est l'imposition des mains. On n'a pas toujours et partout dans l'Eglise conféré la confirmation par imposition des mains. Dans la primitive Eglise, le baptême fut donné sans autre formule que la profession de foi du récipiendaire. La parole de foi sacramentelle de l'Extrême-Onction a aussi varié, etc. On peut poser, semble-t-il, cette règle : dans tous les cas où nous constatons une variation dans les rites, ces rites sont des structures ecclésiales de soi modifiables. Pour certains sacrements, le Christ a institué lui-même le rite extérieur : ainsi le rite d'ablution d'eau pour le baptême, ainsi le rite de consécration du pain et du vin pour l'eucharistie. Ces rites appartiennent dès lors à la zone de l'irréformable. Mais il n'a pas précisé si le pain à consacrer devait être du pain levé ou du pain sans levain, du pain de froment ou du pain de maïs, si l'ablution d'eau devait être totale ou partielle, etc. Dans la détermination de ces points, l'Eglise a un « *spielraum* », comme dit Joseph Pascher, une amplitude de jeu qui permet bien des variations.

Quant aux structures liturgiques proprement dites, ce sont des structures ecclésiales ou ecclésiastiques qui n'ont, en soi, rien d'irréformable. Elles ont varié, elles sont variées, elles sont modifiables. Est-il besoin de préciser que, dans cette partie de notre exposé, nous essayons de déterminer les zones possibles de rénovation et de réforme, ce qui *peut* en soi être modifié ou réformé, non pas ce qui *doit* concrètement être modifié ou réformé Cette remarque a son importance. La distinction entre structures ecclésiales et structures ecclésiastiques voudrait indiquer que tout le réformable n'a pas la même

---

10. E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu,* Paris, 1960, p. 156.

valeur traditionnelle dans l'Eglise. L'étiquette générique « réformable », ou « modifiable », placée sur les structures d'Eglise, d'origine humaine, ne doit pas cacher leurs différences de valeur. C'est ainsi que nous pouvons distinguer dans la liturgie eucharistique une structure ecclésiale fondamentale et des structures ecclésiastiques secondaires, les dernières étant plus réformables que la première. La structure fondamentale, c'est la connexion dans la liturgie eucharistique d'un certain nombre d'éléments essentiels, qui en constituent comme la trame : proclamation de la Parole transmise dans l'Ancien et le Nouveau Testament, actualisation de cette Parole par l'homélie, prières de louange, de supplication et d'offrande, culminant dans la prière du Seigneur, participation à son sacrifice et communion à son corps. Quant à la langue, les gestes, la forme et la couleur des ornements, les rites secondaires, de nombreuses déterminations rubricales, tout ceci appartient aux structures secondaires, beaucoup plus modifiables.

Dans le domaine des lois et de la charpente sociétaire de l'Eglise, le champ du réformable est extrêmement vaste. Si la primauté du successeur de Pierre sur les autres évêques est un donné irréformable, parce qu'institué par le Christ, elle s'incarne concrètement dans des structures ecclésiales ou ecclésiastiques qui ont varié et qui peuvent encore varier. Les congrégations romaines, par exemple, destinées à servir le pape dans sa fonction de chef de toute l'Eglise, sont des structures ecclésiastiques de plein droit réformables. Si la collégialité épiscopale est de droit divin, le concile œcuménique, qui en est une manifestation privilégiée, est une structure ecclésiale et ecclésiastique de soi modifiable. Sa composition a varié avec les époques. Selon le moins et le plus réformable, on distinguera le concile œcuménique comme structure ecclésiale : mise en œuvre concrète de la collégialité, et comme structure ecclésiastique déterminée par sa composition, son mode de déroulement, etc. Il suit que le code de droit canonique, qui fixe les lois de ces structures, peut faire l'objet d'une revision.

Nous avons indiqué que les principes fondamentaux de l'Eglise sont irréformables, parce qu'ils viennent de Dieu ; que

les structures ecclésiales et ecclésiastiques sont réformables ou modifiables, parce qu'elles viennent de l'homme. Il reste à définir la zone de réformable la plus importante : la mise en œuvre concrète, dans la vie de l'Eglise, de ces principes et de ces structures. Nous sommes tous pécheurs, tentés par la médiocrité et la facilité d'une vie selon le monde ; nous pouvons sans cesse nous détourner de l'Evangile, abuser des pouvoirs ministériels et des dons de grâce qui nous sont donnés, cherchant « la vaine gloire, en nous provoquant les uns les autres, en nous enviant mutuellement » (*Gal.*, 5, 26). Nul, dans l'Eglise, n'échappe à cette loi de péché. C'est pourquoi l'appel à une réforme « *in capite et in membris* » est normale. Il est entendu que les pouvoirs et les dons reçus de Dieu sont immuables, que l'impureté de ceux qui les reçoivent ne les peuvent altérer. Un pape, dûment désigné, est bien le chef de l'Eglise, mais il peut être un mauvais pape. Un évêque, validement consacré, est bien pasteur dans l'Eglise, mais il peut être un mauvais évêque. L'histoire, hélas, fournit suffisamment d'exemples. Il doit y avoir une correspondance entre la fonction et la sainteté évangélique de celui qui l'exerce. Jean Huss s'est vu condamner pour avoir déclaré entre autres choses : « Personne n'est évêque, s'il est en état de péché mortel ». La formule était fort maladroite ; elle énonçait cependant, comme l'a montré Dom de Vooght, une vérité traditionnelle : les dignités et les hautes charges ne dispensent pas de la vertu, mais au contraire l'exigent avec une rigueur accrue, et en particulier un évêque dont la conduite est gravement scandaleuse n'est pas un « véritable évêque » selon l'Evangile[11]. Le péché et toutes sortes de déficiences humaines peuvent faire sentir leurs effets à tous les échelons de l'exercice du ministère sacré. Le Père K. Rahner écrit très justement: Quand l'Eglise agit, gouverne, prend des décisions (ou n'en prend pas quand elles doivent être prises), quand elle proclame le message de salut, cet agir de l'Eglise ne se fait pas par un

---

11. Cf. Dom P. DE VOOGHT, *Quel est le sens de la 30e proposition de Huss...?*, dans *L'Eglise et les églises*, Chevetogne, 1955, t. II, p. 241 ss.

principe abstrait, ni par le Saint-Esprit à lui seul, mais toute cette activité de l'Eglise est en même temps l'activité d'hommes concrets. Et puisqu'ils peuvent pécher, puisqu'ils peuvent être d'une façon moralement coupable, étroits, égoïstes, jouisseurs, obstinés, paresseux, leur attitude peccamineuse fera aussi, cela va de soi, sentir son effet dans l'activité qu'ils exercent comme hommes d'Eglise et en son nom, en tant qu'elle est l'activité de l'Eglise concrètement prise »[12]. On a coutume d'insister sur les péchés des ministres de l'Eglise, parce que les hautes fonctions de ceux qui les commettent les désignent davantage à l'attention et en rendent les conséquences plus funestes. Mais c'est le péché et les déficiences humaines de tout le peuple, qui sont dommageables à l'Eglise. Lorsque les fidèles pèchent, ils portent contre l'Evangile un contre-témoignage, déforment le visage de l'Eglise et entravent sa mission. Même lorsqu'il ne s'agit pas de péché proprement dit, les membres de l'Eglise sont soumis aux limitations diverses de leur intelligence et de leur cœur, aux étroitesses de vue, aux incompréhensions, aux erreurs de jugement pratique, aux timidités, aux compromissions, engendrées par leurs insuffisances personnelles et par les situations historiques dans lesquelles ils se trouvent nécessairement plongés. Leurs comportements sont influencés par la mentalité du temps et du lieu où ils vivent. Il est clair pour l'historien que certaines situations historiques, idéologiques, politiques, économiques, ont engendré des façons, pas toujours très heureuses, de comprendre et de vivre le régime d'autorité dans l'Eglise ; que des mentalités, historiquement datées et situées, ont suscité des présentations, pas toujours très adéquates, de la Parole de Dieu. Des étroitesses de perspective ont conduit les hommes d'Eglise à des confusions regrettables : confusion entre l'instauration du Royaume évangélique et l'établissement d'un saint empire terrestre, entre ce qui est divin et ce qui est humain dans l'Ecriture, usage des armes spirituelles pour des buts temporels, confusion

---

12. K. RAHNER, *Kirche der Sünder*, p. 13-14 : cité par G. DEJAIFVE, *L'Eglise peut-elle entrer dans la repentance œcuménique ?* dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. 84 (1962), p. 235, n. 41.

entre ce qui est divin et ce qui est humain dans l'Ecriture, condamnation de Galilée, sévices de l'Inquisition... La liste serait assez longue de ces blocages indûs.

L'unité de toute l'Eglise autour du siège de Rome fait partie de l'héritage du Christ, mais sa mise en œuvre est tributaire d'appréciations humaines qui ne sont pas toujours les meilleures. Le centralisme romain, qui ne s'est développé de façon effective qu'au second millénaire, est une modalité réformable de cette mise en œuvre. Réformable aussi la mentalité de certains théologiens qui confondent parfois leur propre système de pensée avec la Parole de Dieu, ou qui, comme le disait naguère un évêque sous forme de boutade, croient recevoir quelques gouttes d'infaillibilité parce qu'ils vivent près du Vatican. Réformable encore, la manière dont certains fidèles, à la suite de prédications et d'ouvrages fort contestables, manifestent leur piété envers la Mère de Dieu, etc... Au prochain concile, toute l'Eglise, représentée dans ses chefs, sachant qu'elle n'a pas à toucher à ses principes essentiels qui lui viennent du Christ, mais sachant aussi que ses structures ecclésiales et ecclésiastiques, ses façons de les comprendre et de les vivre, sont modifiables et réformables, aura à faire son examen de conscience, et à décider en présence du Christ et sous la lumière de l'Esprit, ce qui aujourd'hui *doit* être réformé ou modifié, afin de répondre à sa vocation de grand sacrement de Dieu pour le monde.

Ce qui doit être réformé dans l'Eglise

De ce qu'une chose est réformable et modifiable dans l'Eglise, il ne suit pas nécessairement qu'elle doive être réformée ou modifiée. La question à envisager maintenant, question de devoir concret, est différente de celle que nous avons examinée dans les pages précédentes, question de possibilité abstraite, et différents aussi sont leurs principes de solution.

Il y a une zone de réformable qui doit de toute nécessité faire l'objet d'une réforme effective et incessante ; c'est cette zone immense que nos péchés, nos passions, nos étroitesses de vues, notre inattention à la vérité de Dieu et à la vérité de

l'homme, définissent. Nous avons à nous convertir, en nous ouvrant à la grâce de Jésus-Christ. Nous avons à faire la vérité en nous, vérité de nos positions intellectuelles, de nos gestes, de nos comportements. Nous sommes tous tentés de nous installer et de nous durcir dans des attitudes mentales et pratiques, dont nous pensons qu'elles expriment la vérité alors qu'elles ne manifestent que la sclérose humaine et spirituelle de nos vies. Nous confondons la fidélité à l'Eglise avec le maintien de nos courtes vues sur son être et sur sa mission. Nous confondons la garde de la vérité révélée avec l'affirmation intransigeante que notre système théologique est le seul possible ou avec le refus paresseux de penser le nouveau que Dieu et l'homme nous donnent chaque jour à penser. Nous confondons le sens de l'unité avec la volonté de l'uniformité ; l'exercice évangélique de l'autorité avec l'autoritarisme et le juridisme. Nous croyons posséder la liberté des enfants de Dieu, alors que nous sommes esclaves de notre impuissance à nous soumettre au Christ et à son Eglise. Nous appelons à grand cri des réformes liturgiques, mais nous n'avons jamais cherché à vivre authentiquement de la richesse de la liturgie telle qu'elle nous est donnée. Nous professons des opinions non conformistes sur des dogmes que nous n'avons jamais pris soin d'étudier avec sérieux et persévérance. Nous brouillons passionnément l'éternel et le passager, l'essentiel et l'accessoire. En tout cela, nous devons nous réformer inlassablement, afin d'avoir un authentique sens de Dieu et de l'Eglise. Que le Seigneur nous délivre de nos inconséquences !

Il est indéniable que l'Eglise doit aussi réformer ou modifier certaines de ses structures ecclésiales et ecclésiastiques. L'Eglise vit dans le temps. Ceci ne veut pas dire que le temps est comme un milieu neutre de son existence. Le temps est un milieu d'évolution, qui engendre des civilisations successives et diverses, des mentalités et des comportements variés. Les structures mêmes de l'Eglise subissent l'impact de cette évolution. Elles ont pu être bonnes à une époque donnée et ne plus l'être aujourd'hui ; constituer dans le passé des médiations très adéquates du Mystère et des instruments excellents de la mission ecclésiale, et aujourd'hui faire écran. Un tri

s'impose ; et des structures nouvelles, mieux adaptées à notre temps, doivent sans doute être mises en place. Mais seul un sens très sûr de l'Eglise permettra de discerner dans les structures actuelles ce qui doit être réformé. Dans cette réforme une quadruple fidélité, qui au fond est une, s'impose à l'Eglise : fidélité verticale à son Seigneur et à l'Esprit qui la guide et l'appelle, tout au long des temps, de l'intérieur et de l'extérieur ; double fidélité horizontale, dont nous avons déjà parlé, d'une part à l'héritage reçu du Christ transmis par les apôtres, et vécu par les générations successives de croyants, et d'autre part au monde en évolution pour lequel elle est constituée médiation de l'Evangile ; enfin fidélité profonde à sa vocation d'unité, de sainteté, d'apostolicité et de catholicité.

Nous voudrions faire quelques remarques sur les exigences de la double fidélité horizontale. Etre fidèle à l'héritage du Christ, c'est non seulement garder en toute sa pureté la constitution fondamentale de l'Eglise. C'est aussi être fidèle à cet héritage tel qu'il fut vécu dans l'Eglise, dans des structures et des textes, sous l'impulsion de l'Esprit. On aurait parfois tendance à faire de la présence vivante de l'Esprit dans l'Eglise une théologie du minimum. Tout se passerait comme si le rôle de l'Esprit dans l'Eglise se bornait à préserver de l'erreur et de la dégradation l'institution fondamentale. L'Esprit a en réalité une fonction infiniment plus vaste d'animation du corps ecclésial. Sous la Nouvelle Alliance, il habite réellement l'Eglise ; on dit qu'il en est l'âme. Une âme n'est pas le garde-fou du corps ; elle le fait vivre et grandir. Ainsi l'Esprit dans l'Eglise suscite la prière des saints et ses manifestations privées et publiques. Il éclaire l'intelligence des docteurs et de tous les fidèles dans leur effort pour mieux connaître la richesse du Christ. Il inspire des attitudes évangéliques en face du monde. Il guide les chefs de l'Eglise dans leur rôle de pasteurs et de législateurs. La tradition vivante de l'Eglise est comme la mémoire, exprimée dans les textes, des rites, des façons d'être et de vivre, des inspirations de l'Esprit tout au long d'une histoire qu'il conduit et qui a ses temps privilégiés ; nous pensons spécialement à l'époque patristique, qui fut celle durant laquelle l'Esprit éduquait la jeune Eglise à la contem-

plation du Mystère. Cette guidance de l'Esprit ne confère pas aux structures passées une quelconque indéfectibilité ni une quelconque éternité. Car si l'Esprit inspire, c'est l'homme faillible et pécheur qui réalise l'inspiration ; et, d'autre part, l'Esprit peut inspirer en vue d'une réalisation provisoire, valable pour un temps, mais qui doit être par la suite dépassée. Cependant, à cause de la guidance de l'Esprit, il y a des institutions ecclésiales qui, comme le note le Père Congar, « même en deçà du strict « droit divin », représentent un trésor de vérité, de sagesse, de conduites de Dieu »[13], et que l'Eglise se doit de conserver fidèlement, parce qu'elles font partie de son héritage spirituel (c'est-à-dire venant de l'Esprit), pour autant néanmoins que sa mission médiatrice dans le monde n'impose pas leur évincement ou leur adaptation. Ce serait une erreur de concevoir l'histoire des structures ecclésiales comme l'histoire d'une nécessaire dégradation de l'idéal primitif. De telle sorte qu'il faudrait retourner aux formes primitives d'organisation, pour saisir la forme sur laquelle les structures actuelles devraient se re-former. Ceci serait nier le véritable sens de l'histoire de l'Eglise qui est d'être l'histoire d'un développement et d'une maturation sous le feu de l'Esprit[14]. Les formes que secrète la vie de l'Eglise sont périssables, subissent des vieillissements et des enlisements inévitables. Mais elles portent aussi en elles des richesses d'expérience spirituelle qu'il serait grave d'oublier. L'Eglise n'a pas à redevenir enfant ; elle a à grandir. Si des structures nouvelles s'imposent, pour qu'un contact plus efficace s'opère entre le Mystère et l'âme de notre temps, elles devront chercher à intégrer ce que les structures anciennes contiennent de richesse spirituelle. Peut-être d'ailleurs suffira-t-il de rendre certaines structures anciennes à la vérité de leur jeunesse, de les dégager des peaux mortes et de toutes les superfétations accessoires dont les siècles les ont encombrées[15].

---

13. *Vraie et fausse réforme*, p. 174.

14. Cf. Dom B. BOTTE, *Histoire et théologie*, dans *Istina*, t IV (1957), p. 399.

15. Cf. Dom C. CHARLIER, *Réforme liturgique et renouveau biblique*, dans *La Maison-Dieu*, 66, p. 35.

Etre jeune, lorsqu'on a grandi, ce n'est pas chercher illusoirement à retrouver les traits de son visage d'enfant ; c'est être soi-même, sans fards, dans la simplicité et la vérité de Dieu. Ces remarques devraient trouver leur application spécialement en matière de réforme liturgique. Le Père Bouyer a écrit récemment sur ce sujet d'excellentes pages[16].

La fidélité de l'Eglise à sa vocation d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité devra être un des moteurs essentiels de sa réforme. Ce qu'on a coutume d'appeler les quatre « notes » de l'Eglise sont en quelque sorte convertibles. L'unité, l'apostolicité, la catholicité doivent être celles de la sainteté, comme l'a bien montré le Père Congar dans la conférence que nous citions plus haut[17]. Ce dont l'Esprit veut nous faire prendre conscience aujourd'hui avec acuité, de mille et une manières, c'est avant tout de l'exigence d'unité, unité dans la sainteté, l'apostolicité et la catholicité. Sous le signe de l'unité, bien des réformes doivent être entreprises, à commencer par ces réformes minimes de comportement, qui ne sont quasi rien, et qui cependant transforment un climat d'indifférence en un climat de dialogue. C'est la recherche passionnée de l'unité qui nous préservera des attitudes égoïstes et hautaines. C'est elle qui nous enseignera cette « courtoisie du Royaume de Dieu », dont parlait le Dr Fisher à la suite de son entrevue avec Jean XXIII[18]. C'est elle qui nous fera reconnaître ce qu'il y a de légitime dans les revendications de la Réforme et de l'Orthodoxie. Cette unité doit être apostolique, fidèle à la Parole de Dieu transmise par les apôtres et à l'envoi dans le monde, fidèle à l'esprit de Pierre et à l'esprit de Paul[19]. Elle doit être sainte, savoir que son lieu essentiel est la communion en Jésus-Christ, avant d'être une forme juridique de société, que

---

16. L. BOUYER, *Le rite et l'homme,* Paris, 1962, p. 289 ss ; cf. ID., *Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie,* dans *La Maison-Dieu,* 40, p. 86 ss.

17. *Un concile pour notre temps,* p. 250-251.

18. *Docum. Cath.,* t. LVIII (1961), col. 198.

19. Cf. la conférence du Cardinal DOEPFNER sur *Saint Pierre et saint Paul* (*Docum. Cath.,* t. LVIII, 1961, col. 495-506).

sa lumière est celle de l'Esprit parlant en tous les baptisés et que le prophétisme a encore sa place dans l'Eglise. Elle doit être catholique. C'est pourquoi elle ne peut se confondre avec l'uniformité. Elle respecte en elle la diversité des traditions humaines et spirituelles, des usages liturgiques et des approches théologiques du Mystère, pour autant que la foi est sauve, sachant, avec saint Augustin et tant de nos Pères dans la foi, que la diversité contribue à la beauté de l'Eglise, et que toutes les nations doivent pouvoir chanter en leur langue les merveilles de Dieu (*Actes*, 2, 11)[20]. Cet amour de l'unité catholique devra sans doute, concrètement, conduire à une décentralisation à l'intérieur de l'Eglise, à une meilleure mise en valeur des exigences de la collégialité des évêques et de leur rôle indéclinable de pasteurs d'une église particulière, à une perception plus vive du sacerdoce des laïcs et de leur fonction comme témoins irremplaçables de l'Eglise dans un monde qu'ils ont charge immédiate de construire, et du monde dans une Eglise qui doit accueillir en elle toutes les richesses de l'homme afin de grandir et de les faire grandir dans la grâce de Jésus-Christ.



Nous avons pu, dans une certaine mesure, indiquer ce qui est irréformable et ce qui est réformable dans l'Eglise du Christ. Nous savons que nous devons nous convertir inlassablement à l'Evangile. Mais qui dira avec certitude ce qui, dans les structures réformables de l'Eglise, doit être aujourd'hui réformé, sans que rien ne se perde de l'héritage reçu, afin que rien n'entrave la mission confiée, sinon l'Esprit-Saint, qui, sans cesse, témoigne de la volonté de celui qui l'envoie d'auprès du Père. C'est lui qui conjuguera les initiatives les plus audacieuses aux fidélités les plus exigeantes. C'est par lui, que

20. Cf. Dom E. LANNE, *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne,* dans *Istina,* t. VIII (1961-1962), p. 227 ss.

Jésus qui a formé son Epouse, sera aussi son réformateur[21]. L'Eglise tout entière doit, dans la repentance pour ses fautes passées, dans l'effort de lucidité qui discernera les tâches à entreprendre, dans la supplication et la louange, se mettre en état de transparence afin de recevoir la lumière de Dieu. Car pour l'Epouse du Christ, il n'y a au fond qu'une fidélité et qu'une vocation : être dans l'amour, pour tous les temps, la transparence de son Seigneur. C'est la loi essentielle de sa réforme.

Pierre-Réginald Cren, o. p.

---

21. C'est un mot de saint Augustin : « *Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus* » (*Enarr. in Psalmos*, Ps. 103, 1, 4 : *P. L.*, 36, 1338).

QUELQUES SUGGESTIONS DE NOS FRÈRES SÉPARÉS

I

Dans les pages qui suivent il ne s'agira pas de donner une vue d'ensemble des réactions de nos frères protestants ou orthodoxes à l'annonce du Concile, ni de faire le tour des remarques qu'une partie d'entre eux ont formulées au cours des trois années de préparation de ces solennelles assises du catholicisme. Ce travail a été mené à bien ici ou là et il nous entraînerait trop loin[1]. Plus modestement nous voudrions nous faire l'écho de quelques suggestions faites avec une certaine insistance dans bien des sphères non-catholiques.

Rappelons d'une façon générale en commençant qu'une bonne partie des thèmes qui s'énoncent à l'intérieur de la partie la plus dynamique du catholicisme se retrouvent, parfois avec des nuances appréciables il est vrai, sous les plumes protestantes ou orthodoxes les plus lucides et les plus fraternelles.

Certes il est des commentateurs protestants pour suggérer, voire réclamer au concile, de façon abrupte, l'« abolition » de

---

1. Cf., parmi d'autres, l'article du Cardinal BEA, *Les protestants et le Concile*, dans *La documentation catholique*, LVIII (1961), col. 1449-1466 (traduction de la *Civilta cattolica*, 16 sept. et 7 oct. 1961). Des périodiques comme *La documentation catholique*, les *Informations catholiques internationales* ou *Vers l'unité chrétienne* ont publié un nombre important d'extraits de déclarations, d'interviews, d'articles, de conférences faits par des personnalités protestantes et orthodoxes.

tel ou tel dogme : par exemple, l'immaculée conception de la Vierge et son assomption, ou encore l'infaillibilité du Souverain Pontife. Mais, reconnaissons-le, ces exigences brutales, qui témoignent d'une grave méconnaissance de ce qu'est véritablement l'Eglise catholique, ont été relativement rares. Ceux qui se sont exprimés, par oral ou par écrit, à propos du Concile, l'ont fait souvent avec le souci de se situer *dans le domaine du possible.*

« Pourquoi faut-il que des chrétiens non-romains s'interrogent » au sujet du Concile, se demande le pasteur Georges Crespy ; et il répond : « Aux multiples raisons qu'on pourrait invoquer, il faut ajouter celle-ci (qui les reprend et les résume toutes) : il n'y a plus, au milieu du XXe siècle, de problèmes *intérieurs* à une confession déterminée. L'un des signes de ce temps, c'est que nous ne pouvons plus exister parallèlement : tout acte particulier, en apparence, à une confession déterminée, finit par affecter tout ce qui porte le nom de chrétien »[2].

En vertu de cette solidarité, des amis protestants ou orthodoxes souhaitent avec nous que l'ecclésiologie catholique ne paraisse plus — bien à tort — se réduire à la personne et au rôle du Souverain Pontife ; et ils espèrent que le Concile mettra en valeur la place irremplaçable, dans l'Eglise, du collège épiscopal et du laïcat.

Ils souhaitent aussi que l'assemblée du Vatican ne crée pas d'obstacles supplémentaires au rapprochement des chrétiens par l'inopportune définition de nouveaux dogmes, en particulier dans le domaine de la mariologie.

Ils désirent encore qu'au Concile, l'Eglise, au lieu de se contenter d'anathématiser et de condamner les erreurs du monde contemporain, sache dire aussi, de façon positive et en un langage compris des hommes d'aujourd'hui, qu'elle est envoyée au monde, à *tout le monde ;* ce qui implique qu'elle acquière le « sens des autres » et du dialogue avec eux.

---

2. Revue *Esprit,* décembre 1961, p. 852.

Ils nourrissent également l'espérance que les évêques réunis à Rome sauront encourager et, si possible, inscrire plus largement dans la vie quotidienne des communautés catholiques, le renouveau liturgique et surtout biblique qui porte déjà ici et là des fruits si prometteurs.

Ils espèrent que, par un certain nombre de rénovations et de réformes intérieures, l'Eglise catholique prendra un visage plus conforme à l'Evangile, de telle manière que les petits, les humbles, les malheureux, et les autres aussi, puissent plus facilement reconnaître en elle ce qu'elle dit être : la messagère et l'ambassadrice du Christ des béatitudes.

Et l'on pourrait facilement allonger pareille liste...

II

Beaucoup des meilleurs amis de l'Eglise catholique, en dehors d'elle, souhaitent de façon précise que le Concile donne des indications claires sur tel ou tel point de doctrine. Plutôt que de nous référer à différents exposés en ce sens, nous préférons citer ici un unique document, dont l'intérêt est incontestable en raison du sujet abordé, de son caractère synthétique et de la personnalité qui le traite. Il s'agit du résumé, fait par l'auteur lui-même, d'une conférence prononcée à plusieurs reprises, en allemand et en français, par le pasteur Jean-Louis Leuba, professeur à l'Université de Neuchâtel. Le thème de cette causerie est : « Ce que les protestants attendent du prochain Concile œcuménique de l'Eglise romaine ».

« *Dans l'intention du pape Jean XXIII, intention confirmée par ce que l'on sait de la préparation du prochain Concile, celui-ci sera consacré à l'unité chrétienne, sinon directement, du moins indirectement, grâce aux réformes envisagées et destinées à mieux montrer le vrai visage du catholicisme. La nécessité de l'unité est évidente pour tout chrétien, et en conséquence pour tout protestant. En revanche, le protestant se demandera si un Concile de l'Eglise de Rome peut vraiment y contribuer. Il le peut sans doute sur bien des points de détail tant en ce qui touche à l'organisation qu'en ce qui touche à la*

doctrine. Des réformes utiles et pratiques dans le domaine du droit ecclésiastique, des explications bienvenues — et sans doute possibles — dans le domaine de la doctrine, particulièrement en mariologie, pourraient détendre la situation interconfessionnelle.

Mais la somme de toutes ces attentes est semblable à une grandeur mathématique mise entre parenthèses et affectée d'un coefficient. Le coefficient est décisif et c'est précisément l'existence et la fonction du Concile œcuménique, tel que Rome le conçoit, c'est-à-dire organiquement lié à l'existence et à la fonction du magistère pontifical. Sur ce point, le protestant pose trois questions.

1. *Le magistère pontifical ne constitue-t-il pas une autorité qui entre en concurrence avec l'Ecriture sainte, puisqu'il prétend être habilité, dans les cas douteux, à en fixer le sens ?*

2. *N'entre-t-il pas en concurrence avec le Saint-Esprit puisqu'il prétend choisir ce qui, dans l'Eglise, témoigne authentiquement de la présence du Christ ?*

3. *N'entre-t-il pas en concurrence avec la liberté de Dieu, puisqu'il prétend pouvoir fixer de manière infaillible et irréformable le témoignage du Saint-Esprit ?*

S'il fallait répondre affirmativement à ces trois questions, le protestant ne pourrait rien attendre d'un Concile œcuménique romain. Mais est-il certain qu'il faille répondre affirmativement ? Telle est la question décisive, et la réponse à cette question est précisément ce que les protestants attendent du prochain Concile, sinon dans les termes mêmes où la question est ici posée, mais du moins en substance, par la manière dont le Concile choisira les problèmes qu'il entend traiter, et les traitera en fait.

Sur le premier point, le protestant attend que l'Eglise romaine montre de manière plus claire qu'elle n'a pu le faire jusqu'ici qu'elle est tout entière et exclusivement fondée sur le témoignage apostolique, qui n'est pas saisissable sans le recours constamment renouvelé à l'Ecriture.

Sur le second point, le protestant attend que l'Eglise romaine cherche les actualisations par lesquelles le Saint-Esprit rend présent le Christ non pas seulement à l'intérieur de la grandeur juridico-sociologique qui s'appelle « Eglise romaine », mais aussi partout où le Christ est cru, invoqué et obéi.

Sur le troisième point, le protestant attend que l'Eglise romaine approfondisse la définition trop sommaire encore, donnée au Concile du Vatican (1870), de l'infaillibilité pontificale et la rééquilibre en mettant en valeur le rôle de l'ensemble de l'Eglise et même de la chrétienté.

Du point de vue romain, une telle attente est encore possible. L'Eglise romaine refuse énergiquement le « totalitarisme » dont elle est parfois accusée. Ce refus sera plus convaincant quand elle aura mieux montré comment le magistère fonctionne, comment il respecte le donné biblique et ses actualisations dans l'ensemble de la chrétienté, et comment les formules par lesquelles il s'exprime relèvent aussi, en partie tout au moins, de la relativité historique de l'époque où elles ont été faites.

Une telle attente n'est pas incompatible, non plus, avec les requêtes protestantes. La notion de magistère fait partie de la réalité même de l'Eglise du Christ, qui doit prêcher et vivre non pas la lettre mais l'esprit de l'évangile et qui, par conséquent, doit formuler son consensus pour professer sa foi devant le monde. Aussi bien n'est-ce pas sur l'existence du magistère, mais sur son comportement, que les protestants ont des questions à poser.

Que l'Eglise, qui prétend posséder le magistère, par excellence, montre, mieux qu'elle n'a pu le faire jusqu'ici, qu'il est doué d'un vrai discernement spirituel, ouvert à tous les témoignages chrétiens, où qu'ils jaillissent ! Que la chaire de Pierre, si elle est vraiment ce qu'elle prétend être, se montre compréhensive aux requêtes protestantes authentiques, qui devraient être les siennes aussi ! Sinon, que signifierait la déclaration du Concile du Vatican, selon laquelle le pape est le « pasteur et le docteur de tous les chrétiens » (et non pas seulement des catholiques) ? Le rôle réceptif du magistère loin de ne s'exer-

cer qu'à l'endroit des chrétiens romains devra embrasser tous les charismes, donnés à tous les chrétiens. D'ailleurs l'Eglise romaine a tant reçu des actualisations que le Saint-Esprit a fait surgir au sein des Eglises protestantes, qu'elle ne peut en rester aux formules du passé. On ne peut avoir reçu tant d'éléments positifs (dans le domaine de l'explication de la Bible, en particulier, mais aussi dans le domaine de la traduction de l'Evangile en langage et en style de vie modernes) de croyants et de communautés et continuer à les traiter — en doctrine et, parfois, en pratique — comme des « schismatiques » et des « hérétiques ». L'Eglise romaine n'invitera donc pas les protestants à un « retour », si ce retour devait signifier l'abandon, par les protestants, de ce que Dieu leur a déjà donné, à l'intention du corps tout entier du Christ. Elle montrera au contraire, par son ouverture aux requêtes légitimes des protestants, que ce n'est pas un « retour » qui est nécessaire, mais une union des charismes encore séparés, et pourtant destinés les uns aux autres. C'est dire que les protestants n'ont d'autorité, pour poser leurs questions que s'ils sont prêts à écouter aussi les questions de leurs frères séparés et à recevoir le témoignage des charismes spécifiques de l'Eglise romaine.

« Eglise unie, non absorbée », telle était la formule de l'œcuménisme d'un grand bénédictin, Dom Lambert Beauduin. Que cette formule puisse être aussi, sinon en paroles du moins en fait, celle du Concile, telle est l'attente des chrétiens évangéliques — et qui, par fidélité à Dieu et à l'ensemble du Corps de son Fils, sont bien décidés à le demeurer »[3].

III

Nous en viendrons maintenant à quelques suggestions concernant des points qui peuvent améliorer de façon immédiate les rapports entre les catholiques et leurs frères séparés.

---

3. Ce résumé a été publié simultanément en janvier 1962 par le *Courrier de Genève* (cath.) et *La vie protestante.*

La liberté religieuse

Le premier concerne la liberté religieuse. On sait qu'un collaborateur du Conseil œcuménique des Eglises, le Dr A. F. Carrillo de Albornoz, a consacré récemment un petit livre à la pensée des théologiens catholiques qui considèrent « la liberté de religion comme essentiellement liée à l'esprit chrétien tel qu'il apparaît dans l'Evangile »[4]. L'auteur arrive à la conclusion qu'entre ces théologiens et les « esprits œcuméniques », tels qu'ils sont représentés en particulier dans le Conseil œcuménique des Eglises, il existe un accord doctrinal « hautement satisfaisant ».

Mais il note aussi que le courant de pensée analysé est loin de recueillir l'approbation unanime de l'Eglise romaine. Aussi estime-t-il que « dès l'instant où ce courant de pensée catholique cessera d'être *une tendance parmi toutes les autres,* admises au sein de l'orthodoxie catholique, pour devenir *l'attitude officielle de l'Eglise elle-même,* un accord pratique avec l'Eglise catholique, sur l'exercice réel de la liberté religieuse dans tous les pays, deviendra possible ». Notre auteur est d'ailleurs convaincu qu'un tel accord sur la théorie et la pratique de la liberté religieuse marquerait un pas de géant vers l'unité. « Et, ajoute-t-il, nous espérons sincèrement que le moment de cet accord n'est pas aussi loin que certains veulent le craindre ». Le Concile du Vatican pourrait, estime le Dr Carrillo de Albornoz, poser un jalon dans cette direction.

Le même souhait se trouve, dans un récent numéro de la revue *Esprit,* sous deux plumes anglicanes, l'une plus fougueuse, l'autre plus modérée :

« *La position catholique romaine, en Espagne en particulier mais aussi dans d'autres pays,* écrit l'évêque Stephen Neill, *fait du tort à la cause des chrétiens du monde entier. En effet, si nous ne pratiquons pas entre chrétiens la liberté religieuse, nous n'avons aucune base solide sur quoi nous fonder*

---

4. *Le catholicisme et la liberté religieuse,* Paris, 1961. Nos citations sont extraites des pages 7-8 et 169.

pour essayer de la revendiquer pour nous-mêmes ou pour des frères de confessions voisines habitant des pays non-chrétiens. Bien sûr il n'est pas possible d'établir noir sur blanc un programme d'action que le gouvernement Franco serait tenu d'appliquer, mais sans aucun doute une prise de position nette et claire du Concile sur la politique à suivre pèserait d'un poids immense en la matière. La moindre action visant à abolir les restrictions qui gênent les protestants d'Espagne dans la pratique de leur foi susciterait à travers le monde un courant de confiance en la sincérité des protestations romaines en faveur de l'Unité, beaucoup plus profond que je ne sais combien de déclarations qui ne seraient suivies d'aucun acte en ce sens »[5].

De son côté, David L. Edwards écrit :

« Nous voudrions que l'on mette l'accent sur la liberté religieuse. *Les meilleurs esprits de l'Eglise catholique romaine réalisent aujourd'hui pleinement qu'une véritable conversion ne peut résulter de la contrainte. Nous nous en réjouissons, et nous savons aussi qu'aucun Pape, aucun Concile ne pourrait contrôler les politiques des différents gouvernements et les attitudes des peuples. Cependant nous osons espérer que le nouveau Concile insistera auprès de tous les gouvernements et de tous les peuples qui reconnaissent le catholicisme romain, pour qu'ils respectent également les droits des minorités, comme les protestants. En Amérique latine, en Espagne, au Portugal et dans d'autres pays parfois, il s'est passé au cours des dix dernières années des faits horribles, qui ont inquiété les protestants du monde entier. Le nouveau Concile contribuerait efficacement au rapprochement des chrétiens en affirmant clairement que la mission de l'Eglise ne sera pas accomplie avec l'épée du soldat, mais avec le linge du serviteur, et que Dieu donne aux Etats le devoir de protéger également les droits légaux, politiques et économiques de tous les citoyens* »[6].

---

5. *Esprit,* décembre 1961, p. 812.
6. *Ibid.,* p. 828.

Les mariages mixtes

« En Allemagne la question-test pour que les chrétiens prennent conscience de leur communauté, c'est sans aucun doute celle des mariages mixtes. Ici l'Eglise catholique peut faire un pas à notre rencontre, car il ne s'agit pas de questions dogmatiques, mais d'une question de réglementation ecclésiastique »[7]. Cette déclaration du professeur luthérien Edmond Schlink pourrait être signée par beaucoup de ceux qui se préoccupent sincèrement de l'unité des disciples du Christ. S'il est une question qui empoisonne les relations entre catholiques et non-catholiques, s'il est une source d'affrontements difficiles et, très souvent, douloureux, c'est bien le drame des mariages mixtes.

Dans un article récent de la revue du Conseil œcuménique, *The Ecumenical Review,* Erwin Wilkens, *Oberkirchenrat* de l'Eglise luthérienne de Hanovre, traite de ce sujet. Il consacre d'abord quelques pages aux fondements théologiques et canoniques de la question, puis un bref rappel historique lui permet de montrer que la pratique de l'Eglise catholique n'a pas toujours été exactement ce qu'elle est depuis la promulgation du Code de droit, en 1917. La troisième partie de son travail traite d'un renouvellement de la loi sur les mariages mixtes. Nous la citerons intégralement :

« 1. *Par sa loi sur les mariages mixtes, l'Eglise catholique romaine désire protéger l'unité religieuse et le cœur du mariage et lui assurer la stabilité voulue de Dieu. Fondamentalement on ne peut qu'approuver ce désir. Mais précisément parce que nous approuvons ce but de l'Eglise romaine, nous devons dire que nous mettons sérieusement en doute l'efficacité de la loi actuelle à satisfaire ce désir. Il est évident que cette loi n'a pas allégé la situation mais a plutôt introduit des tensions supplémentaires, à la fois dans les foyers mixtes, dont le nombre augmente de plus en plus, et dans les relations entre les Eglises. Nous considérons donc qu'une réforme radicale de*

---

7. Interview accordée à l'agence K.N.A. (13 avril 1962), citée dans *La documentation catholique,* 17 juin 1962.

la loi est inévitable pour de nombreuses raisons, dont voici les principales :

a) *En notre époque œcuménique, le non-catholique ne peut plus être traité purement et simplement comme un renégat de la vraie foi, contre lequel le catholique doit être protégé par toutes sortes d'intimidations ou de discriminations. De même que les théologiens doivent donner une description nouvelle de la relation du baptisé non-catholique avec l'Eglise de Jésus-Christ, de même la loi ecclésiastique doit accorder un nouveau statut au non-catholique.*

b) *Le formalisme rigide de la loi sur les mariages mixtes est inapproprié à la nature du mariage et aux responsabilités pastorales de l'Eglise. Le mariage est une relation de personnes fondée sur des réalités humaines qui ne peuvent pas être saisies par des interprétations ou des incidences purement légales. Finalement des prescriptions légales ne peuvent ni promouvoir ni garantir des décisions spirituelles et des convictions morales.*

c) *La loi sur les mariages mixtes interdit une approche missionnaire commune de tous les chrétiens sur l'ensemble de la question du mariage. Elle réduit la conception du mariage mixte à l'adhésion formelle des conjoints à différentes confessions, alors que les frontières essentielles de l'incroyance traversent toutes les divisions confessionnelles. En présence de cela, le conflit traditionnel sur les mariages mixtes semble un anachronisme.*

d) *La loi actuelle sur les mariages mixtes est fondée sur l'idée qu'un mariage mixte peut aujourd'hui encore être traité comme une exception. Cependant la proportion des mariages mixtes est maintenant si élevée dans de nombreuses régions (en Allemagne de l'Ouest, par exemple, elle représente 25 % de tous les mariages) qu'on est obligé de parler plutôt d'usage courant. Ce fossé entre la loi et la réalité doit être comblé aussi rapidement que possible si l'Eglise ne veut pas tomber dans un isolement funeste et dans un irréalisme apparemment sans espoir.*

2. *Chez les non-catholiques il y a aujourd'hui un débat animé sur la question de savoir si Rome est capable de faire quelque concession en matière de mariage mixte. Nous observons dans la législation catholique sur le mariage la tendance à élargir constamment l'ère considérée comme sanctionnée de façon immuable par le dogme et la loi divine. Il devrait y avoir des discussions théologiques approfondies à ce sujet. D'un autre côté, cependant, l'Eglise catholique est tout à fait experte dans l'art d'user à plein de la flexibilité de la loi ecclésiastique et de ses capacités d'adaptation. C'est pourquoi nous mettons nos espoirs en une réforme rapide de la loi sur les mariages mixtes.*

Ce n'est pas notre affaire de suggérer des formules canoniques précises pour une telle réforme. Mais en conclusion nous présentons, pour cette nouvelle loi, quelques principes qui découlent de la situation présente :

a) *La pratique des Eglises en ce qui concerne les mariages mixtes doit être pensée dans une perspective essentiellement pastorale. Cette perspective nous amènera à mettre les gens en garde contre les mariages mixtes. Néanmoins si de tels mariages ont lieu, ils doivent être protégés contre les sanctions légales. En aucun cas des commandements divins ne peuvent être extrapolés à partir des souhaits d'une Eglise.*

b) *Un mariage mixte est un mariage valide. Les Eglises doivent donc faire tout leur possible pour rendre stable ce mariage. En particulier un mariage mixte n'est pas le lieu où insister sur la prétention unilatérale d'une des Eglises à professer la vérité, au moyen de pressions légales sur la conscience des conjoints.*

c) *Aucune confession ne peut imposer sa propre législation ecclésiastique aux membres d'une autre confession et donc émettre des revendications sur leur conscience. Notre commune tâche œcuménique nous contraint de respecter les consciences et les sentiments des autres confessions et de leurs membres dans toutes les questions concernant la législation des mariages mixtes.*

d) *La législation sur les mariages mixtes doit être modifiée de telle façon que les deux conjoints puissent continuer d'appartenir à leur propre confession. Le cas de deux chrétiens qui se marient et qui appartiennent à deux confessions différentes auxquelles ils entendent rester fidèles, doit servir de base pour déterminer la ligne d'action et la pratique des Eglises. Pour cette raison l'Eglise catholique romaine devra décider de rendre la réconciliation d'un conjoint catholique ayant contracté irrégulièrement un mariage mixte plus facile qu'elle ne l'est aujourd'hui, sans lier le conjoint non-catholique.*

e) *Nous devons repenser la condition des enfants nés d un mariage mixte. Les Eglises sont certainement qualifiées pour revendiquer de façon convenable les enfants nés de ce qu'elles considèrent comme un mariage mixte. Mais il faut toujours tenir compte des décisions de conscience des parents et des enfants intéressés. L'éducation religieuse des enfants ne doit jamais déterminer la validité du mariage ni l'admission des parents à la vie sacramentelle de l'Eglise.*

La législation catholique romaine actuelle sur les mariages mixtes essaie d'unir certains adoucissements apparents sur le plan ecclésiastique et spirituel avec une sévérité légale encore plus rigoureuse. Nous voyons ici clairement notre différence fondamentale avec Rome : nous subordonnons la loi à l'évangile »[8].

En nous faisant très rapidement l'écho de quelques-uns des souhaits d'Erwin Wilkens, nous ne prétendons pas apporter une solution à un problème œcuménique infiniment délicat : ces souhaits devraient être commentés et discutés. Il nous semble cependant qu'on ne peut pas les ignorer car ils représentent la réflexion d'une personnalité luthérienne particulièrement qualifiée et, au-delà d'elle, d'un grand nombre de ceux qui ont la responsabilité pastorale de jeunes chrétiens dans des régions confessionnellement mixtes.

---

8. *The Ecumenical Review*, XIV (1961-62), p. 445-448.

En ce qui concerne les mariages entre catholiques et orthodoxes, si un certain nombre des suggestions faites ci-dessus sont certainement valables, il conviendrait de tenir compte aussi du fait que l'Eglise orthodoxe ne peut pas être située, par rapport au catholicisme, sur le même plan que les Eglises issues de la Réforme.

La prière pour l'unité

Le fascicule de *The Ecumenical Review*, que nous venons de citer à propos des mariages mixtes, contient aussi quelques pages traitant de la prière pour l'unité[9]. Lukas Vischer, l'un des secrétaires au Conseil œcuménique du département « Foi et Constitution », y rappelle qu'un non-catholique ne peut accepter pour lui-même une formule de prière souhaitant explicitement le « retour » de tous les chrétiens à l'Eglise romaine. Il rejoint par là un sentiment fréquemment exprimé : on le retrouve, par exemple, parmi les quatre vœux au Concile du prieur de la Communauté de Taizé : les protestants, écrit Roger Schutz, « redoutent que l'on parle au Concile du *retour* des frères séparés. Il est certain que cette expression choque. Elle donne l'impression que l'on attend des protestants une reddition sans conditions. L'expression *retour* est très loin de la mentalité de l'homme d'aujourd'hui qui préfère se dépasser lui-même dans une marche en avant »[10]. En ce qui concerne la prière, Lukas Vischer indique qu'au contraire un non-catholique fera sienne avec joie une expression du genre de celle proposée par l'abbé Couturier : le souhait de l'unité « telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra ».

Le secrétaire de « Foi et Constitution » n'omet pas de montrer, comme l'ont déjà fait bien souvent des théologiens catholiques, que la formule de l'abbé Couturier, loin de s'opposer de quelque manière à la foi catholique, est au contraire profondément respectueuse de l'action du Christ dans les âmes

9. *Ibid.*, p. 449-455.
10. *Esprit*, p. 833.

et du mystère même de l'Eglise dans son déroulement historique. « Prier pour l'unité telle que le Christ la veut, écrit-il, ne constitue ni une atténuation ni une mise entre parenthèses de l'enseignement de l'Eglise. C'est simplement l'indication que nous devons nous orienter nous-mêmes, avec tout ce qu'il nous a donné, entièrement vers Dieu et que nous devons reconnaître que nous sommes continuellement renouvelés dans et par le Christ ». Et plus loin il ajoute que la forme de prière suggérée par l'abbé Couturier « s'harmonise avec des prières qui sont profondément ancrées dans la tradition de l'Eglise catholique romaine. Par exemple, il y a cette prière bien connue du Missel romain : « Accordez Seigneur Jésus-Christ la paix à votre Eglise... rassemblez-la dans l'unité qui est votre volonté pour elle ».

Malheureusement, constate Lukas Vischer, les intentions de prière publiées dans l'esprit de l'abbé Couturier, « ont toujours quelque chose de non officiel » :

« *Beaucoup, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise catholique romaine, espèrent que le deuxième Concile du Vatican mettra fin à cette incertitude et reconnaîtra d'une façon explicite et officielle la prière* pour l'unité telle que le Christ la veut. *Le désir de voir l'unité chrétienne devenir une réalité a été à maintes reprises exprimé par des catholiques romains à l'occasion du Concile du Vatican. Beaucoup espèrent donc que le dialogue œcuménique recevra des assises plus fermes. Une déclaration sur la prière pour l'unité serait très utile en ce sens. Elle serait un pas qui est dans la limite du possible et que l'on peut donc raisonnablement attendre. S'il n'en était pas ainsi, on ferait un pas en arrière par rapport à la situation actuelle. Les chrétiens romains et non-romains se trouveraient alors devant le fait que, officiellement, même dans leur prière pour l'unité, ils doivent demeurer fondamentalement divisés* ».

La nature et les limites de l'Eglise

Liberté religieuse, mariages mixtes, prière pour l'unité : tels sont trois des chapitres sur lesquels beaucoup de nos frères séparés estiment que l'Eglise catholique a la *possibilité*, sans

se renier elle-même, de faire un pas, en vue d'améliorer ses rapports avec eux. Dans un rapport qu'il a présenté devant le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, au mois d'août dernier, le Dr Visser't Hooft énuméra ces trois points ; mais il en ajouta un quatrième : la nature et les limites de l'Eglise[11]. Personne ne niera les répercussions de cette double et unique question sur les rapports entre disciples divisés d'un même Seigneur. C'est même, à vrai dire, la question fondamentale : car c'est l'opinion que se fait l'Eglise catholique de la situation et de la « valeur » chrétiennes des personnes et des communautés séparées d'elle qui doit commander l'attitude pratique qu'elle adoptera envers elle.

Dans une contribution que nous avons déjà citée, l'évêque anglican Stephen Neill pose la question sous une forme qui a le mérite d'être fort nette en même temps qu'émouvante :

« *Quel est le point de vue de l'Eglise romaine concernant le statut des fidèles de bonne foi des autres Eglises chrétiennes ? Nous avons remarqué ces dernières années l'attitude beaucoup plus irénique et généreuse adoptée à notre égard par des personnalités catholiques romaines de marque. On parle maintenant volontiers de nous comme de « frères séparés » et, comme l'a fait remarquer quelqu'un, on tend à mettre aujourd'hui davantage l'accent sur le mot* frères *que sur le mot* séparés. *Voilà qui est bel et bon. Néanmoins on remarque des divergences très considérables entre les opinions exprimées par des catholiques romains eux-mêmes quant au sens qu'il faut attacher à ce mot* frères. *Et c'est sur ce point, plus peut-être que sur aucun autre, qu'une déclaration claire et sans ambiguïté serait nécessaire. Nous désirons savoir ce que nous sommes réellement.*

---

11. « Le dialogue comporte certaines exigences pratiques ; c'est pourquoi nous nous préoccupons tout particulièrement des décisions que le Concile prendra ou ne prendra pas sur certains problèmes qui mettent en cause les rapports entre les Eglises, notamment la liberté religieuse, les mariages mixtes, la prière pour l'unité et, plus généralement, la nature et les limites de l'Eglise ».

Le point de départ est, je suppose, le sacrement du baptême. L'Eglise romaine reconnaît comme valide le baptême administré dans les autres Eglises à condition qu'il l'ait été avec de l'eau et au nom de la Sainte-Trinité. Cela signifie que, par exemple, tous les Anglicans sont valablement baptisés, du point de vue le plus strict du catholicisme romain, et font donc par là même partie intégrante de l'Eglise qui est le Corps du Christ. Beaucoup d'entre eux croient fermement en toutes les doctrines de la foi catholique exposées dans le Symbole de Nicée. Beaucoup d'entre eux mènent une vie exemplaire. Lorsqu'ils ont péché ils ne reçoivent pas l'absolution d'un prêtre de l'Eglise romaine, mais ils essayent de pratiquer la contrition parfaite qui rend possible le pardon par les mérites et la médiation du Fils de Dieu. Comment l'Eglise romaine considère-t-elle de tels chrétiens ? Si en un certain sens ils font partie de l'Eglise, alors il faut les considérer comme étant sur la voie du Salut éternel. Mais si on n'accepte pas de les considérer comme faisant partie de l'Eglise, il devient difficile de voir ce que signifie leur baptême... Il n'y a pas de doute que ces questions trouvent des réponses claires à l'intérieur de la théologie romaine, mais si la chose était réglée une fois pour toutes sans équivoques ni chicanes possibles, beaucoup de doutes et d'angoisses seraient apaisés »[12].

Il n'est peut-être pas sûr que ces questions — et d'autres plus complexes que l'évêque Neill ne formule pas — trouvent une réponse claire à l'intérieur de la théologie catholique ; ou plutôt elles y trouvent plusieurs réponses assez sérieusement divergentes. Pourquoi s'en étonner d'ailleurs alors que, manifestement, la réflexion sur la nature et donc sur les limites de l'Eglise, conserve actuellement, et dans toutes les fractions du christianisme, un caractère d'inachèvement ? Si la pensée chrétienne, en effet, a réussi au cours des siècles — non sans débats et sans luttes — à s'exprimer sur les mystères fondamentaux de la sainte trinité et de la personne du Christ, par exemple, elle est encore en recherche en ce qui concerne l'ecclésiologie.

---

12. *Esprit*, p. 810-811.

Etant donné cette situation il serait peut-être sage d'écouter les appels à la modération qui viennent d'un certain nombre d'amis protestants ou orthodoxes : « La promulgation des dogmes de ces dernières décades, écrit le pasteur Michel Wagner, incite à souhaiter que le Concile s'en tienne à une prudente sagesse dans ce domaine où les officialisations de ces dernières années n'ont fait qu'accumuler les difficultés pour un dialogue œcuménique »[13].

De son côté, le professeur K. E. Skydsgaard, qui se réjouit du progrès du dialogue, décèle le danger de le voir stopper si l'on définit trop rapidement et trop strictement les mots, « *par exemple par quelque déclaration ecclésiastique. Le dialogue implique la liberté de pensée ; sans quoi, inévitablement, il tourne court. Par exemple* (....) *la question des limites de l'Eglise. Des deux côtés le problème de la nature de l'Eglise est envisagé d'une manière qui n'était pas possible dans l'ancienne pensée théologique. Il n'y a qu'à penser à l'importance accordée au baptême dans les discussions concernant l'appartenance à l'Eglise. Des deux côtés la question des* vestigia ecclesiae *a été reconsidérée. A la veille du deuxième Concile du Vatican un dialogue ouvert et authentique s'est engagé entre théologiens catholiques romains et protestants. Il serait dommage qu'une détermination prématurée des termes de la question faite d'un côté ou de l'autre mette fin à ce dialogue* ».

Et plus loin :

« *Nous attendons maintenant le deuxième Concile du Vatican, dont la convocation a suscité beaucoup d'espoir. Pour le moment personne ne sait ce qui va se passer et quelles résolutions seront adoptées. Beaucoup de vœux ont été exprimés à l'égard de cet événement. Peut-être pourrais-je en exprimer encore un :* en ce qui concerne les questions théologiques, le grand danger est d'en faire trop ! *Des questions, je l'espère, sont mûres pour une décision, par exemple la question de la liberté religieuse ; mais il y en a d'autres que, pour le bien*

---

13. *Ibid.*, p. 841.

de toutes les parties, il vaudrait mieux considérer patiemment *et pour lesquelles les décisions devraient être remises à plus tard. Parmi celles-ci citons, pour ne mentionner que quelques exemples, les questions concernant l'Ecriture et la tradition, la « coopération » et les limites de l'Eglise.*

Ces dernières décennies, les discussions entre théologiens des deux bords nous ont ouvert de nouvelles perspectives et de nouvelles possibilités. Ces questions théologiques ne devraient-elles pas dès lors rester ouvertes à de nouvelles études au sein des Eglises elle-mêmes comme dans les conversations mutuelles ? Des « éclaircissements » prématurés conduiraient à clore le dialogue, ce qui serait dommageable à la théologie catholique romaine aussi bien qu'à la théologie protestante, et aussi à l'espoir — auquel tant de personnes de part et d'autre ne peuvent renoncer — de voir croître la compréhension mutuelle »[14].



Pareil article n'appeile sans doute pas de conclusion, d'autant moins qu'il n'est en aucune façon exhaustif. Il ne s'agissait que de « quelques suggestions » transmises par nos frères protestants et orthodoxes aux Pères du deuxième Concile du Vatican. Par leur sérieux et leur gravité, ces remarques — et beaucoup d'autres que nous n'avons pu citer — contribuent à faire de l'assemblée du Vatican l'affaire de tout le christianisme. C'est la mise en œuvre de ce que le Dr Visser't Hooft disait, en août, devant le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises : « Pour une grande partie de la chrétienté ce Concile aura une portée immédiate et considérable et, pour les rapports de l'Eglise catholique romaine avec toutes les autres Eglises chrétiennes, de si vastes conséquences que nous, Conseil œcuménique des Eglises, auquel tient à cœur la cause chrétienne tout entière dans le monde entier, ne pouvons qu'affirmer : *nostra res agitur* ».

René BEAUPÈRE, o.p.

---

14. *The Ecumenical Review*, p. 433-434 et 436.

Musiciens de la Réforme

« La musique est un beau et magnifique don de Dieu, tout proche de la théologie. Je ne voudrais pas renoncer au peu de musique qui est en moi pour quoi que ce soit de grand. On devrait constamment familiariser la jeunesse avec cet art ». Ces paroles de Martin Luther expliquent l'importance qu'il devait attribuer à la musique dans l'élaboration d'une liturgie réformée et plus spécialement l'insistance qu'il mit à la fondation d'écoles de chant, puis de maîtrises municipales. Si l'on voulait que tout le monde chante, il fallait quand même disposer de chorales exercées. Nous avons une illustration de cette tradition avec le disque *Musique de Noël à Hambourg* — 1 d. 30 cm., Erato LDE 3157 — qui rappelle le souvenir d'une chorale fondée en 1529 et à la tête de laquelle se succédèrent quelques-uns des plus grands noms de la musique allemande, jusqu'à J. Brahms.

La passion que le réformateur éprouvait pour l'art des sons explique aussi la souplesse avec laquelle il adopta au début beaucoup de cérémonies, de prières, de mélodies dont usait l'Eglise catholique. Il fallut peu à peu l'apparition de poètes et de musiciens protestants pour que naissent des formes et des œuvres spécifiquement protestantes ; et encore ceci se fit-il très progressivement : nul n'a jamais été étonné de voir un Jean-Sébastien Bach mettre en musique le texte latin de la messe romaine ou du Magnificat.

Un premier recueil de chants polyphoniques est composé en 1524 par Johann Walther et préfacé par Luther lui-même. Il est le point de départ d'une suite ininterrompue de compositions diverses dont le disque ne nous révèle malheureusement guère les plus anciennes. LÉONHART SCHROETER (1532-1601) appartient à la deuxième génération et fut à Torgau l'élève de Walther ; il devait occuper divers postes dans des villes allemandes (tous les musiciens dont nous allons parler vivaient ainsi) et écrire un nombre important d'œuvres qui contribuent, grâce

à certaines innovations harmoniques, à adoucir la sévérité polyphonique de ses prédécesseurs. En 1587, il publiait un recueil de *Noëls* à quatre et huit voix ; huit airs ont été enregistrés, qui nous donnent un aperçu séduisant, quoique très partiel, de ce musicien. Schröter reprend des textes, et la plupart du temps des musiques, traditionnels, mais il varie avec bonheur les combinaisons de voix. D'ailleurs dans ce disque, le chœur est soutenu par des instruments anciens qui soulignent l'architecture de ces pièces où le *cantus firmus* garde un rôle prépondérant et donnent un cachet familier (1 d. 30 cm., Archiv 13071).

L'étape qui va suivre est capitale dans l'histoire de la musique spirituelle allemande. A la fin du XVIe siècle, se manifeste une double influence ; celle de Roland de Lassus avec l'école italienne. Les compositeurs allemands vont en Italie, les Italiens séjournent en Allemagne et imposent les nouvelles formes musicales qu'ils ont inventées : style polyphonique vigoureux de la grande tradition palestrinienne, *stile concertato* de Gabrieli qui manie avec originalité voix solistes, chœurs et orchestre plus ou moins abondant, *stile madrigalesco* porté à son point de perfection par Monteverdi. L'extraordinaire, c'est que la musique allemande — représentée il est vrai à cette époque par des artistes de premier ordre — arrive à assimiler tout cela et à en tirer des œuvres originales, au style très caractéristique. Au plan des genres au contraire, la poussée de la Contre-Réforme va amener les musiciens protestants à manifester leur autonomie à l'égard de l'art catholique et à créer des œuvres à l'accent nettement réformé.

Tout ceci va être illustré par des compositeurs remarquables. MICHAEL PRAETORIUS (1571-1621) appartient à une famille d'artistes. Son œuvre est à la fois celle d'un théoricien et celle d'un praticien : ce dernier aspect est illustré par neuf volumes de *Musæ Sionæ,* vastes recueils de compositions très diverses. Les livres V et VI renferment des *Chants de Noël* dont sept ont été enregistrés par le magnifique ensemble choral de Dresde. Ce sont des mélodies traditionnelles (il y a même la version originale du célèbre *Dans une étable obscure*), joyeuses, claires, qui nous révèlent davantage l'âme fervente et tendre de Praetorius que le novateur (1 d. 17 cm. 45 t., Archiv 37172). Avec les *Geistliche Tricinien,* extraits du livre IX, c'est autre chose. Les Tricinien sont des airs à trois voix qui peuvent être profanes (*weltliche*) ou sacrés (*geistliche*). Ce sont des harmonisations de chorals où la mélodie ancienne figure à la première ou à la troisième voix ; le traitement contrapuntique emprunte soit la manière plus sobre du motet, soit celle du madrigal, faisant intervenir davantage de motifs ornementaux. Mais il est passionnant de remarquer, sur ces thèmes connus et qui inspireront encore bien des musiciens, la liberté avec laquelle écrit Praetorius : son premier souci est d'exprimer les sentiments que lui inspire le texte dont il part,

dût-il pour cela modifier quelque peu la ligne de la mélodie. Sur l'autre face de ce disque apparaît une figure capitale pour l'histoire de la musique luthérienne : celle de GEORG RHAW (1488-1548). Sous son nom sont regroupés ici quelques airs profanes ; en réalité il n'en est pas l'auteur, mais le compilateur. Georg Rhaw est le premier éditeur de musique religieuse protestante ; il s'installe à Wittenberg dès 1525 (1 d. 30 cm., Archiv 14003).

Le *Cantique des trois enfants*, chant bien connu de louange à la création, nous révèle l'influence exercée sur Praetorius par le *stile concertato*. Deux groupes se répondent : l'un massif, avec un fort appui orchestral, reprend avec éclat un refrain tandis que dans les couplets détaillant les merveilles sorties de la main divine, le nombre des voix croît à chaque strophe, pour aboutir à huit. Les couplets sont aussi l'occasion de vérifier encore la fidélité du musicien à exprimer les nuances du texte qu'il utilise. Toutes ces qualités sont rehaussées par une interprétation et un enregistrement très remarquables (1 d. 30 cm., Erato LDE 3089).

La personnalité de HEINRICH SCHUETZ (1585-1672)[1], de même que son œuvre, possèdent des traits plus accusés que celles de Michael Praetorius. Sa carrière artistique se déroule presque toute entière à Dresde, mais elle est éclairée par deux voyages à Venise qui joueront un rôle déterminant dans l'évolution de son talent. La première fois, en 1611, il y rencontre Gabrieli, si habile dans l'art d'opposer les masses sonores et de construire une musique dont le caractère ornemental n'estompe pas la puissance ; en 1628 il se met à l'école de Monteverdi, au contact duquel il accentue pendant un temps une tendance naturelle à s'exprimer dans sa musique. La fin de sa vie, assombrie par les horreurs de la guerre de Trente Ans et les dégâts qu'elle occcasionne dans l'organisation musicale de sa ville, le voit parvenir à un art beaucoup plus objectif et dépouillé.

Entre ses deux voyages italiens se situent un recueil de *Psaumes de David*, l'*Histoire de la Résurrection*, dont nous avons déjà parlé (cf. *Lumière et Vie*, n. 57, p. 113) et un recueil de *Canciones sacrae*, motets à quatre voix sur un texte latin. Nous en trouvons un exemple au dos du *Cantique des trois enfants* de Prætorius : Schütz y chante avec beaucoup de liberté et un grand souci de fidélité au texte la grandeur de Jésus, homme et Dieu. Il reste cependant sous l'influence des grands polyphonistes (1 d. 30 cm., Erato LDE 3089). Après la rencontre de Monteverdi les recueils vont se succéder. Ce sont d'abord les *Symphoniae sacrae* dont une première série est composée sur des textes latins (1629) et deux autres (1642 et 1650)

1. Un récent cahier de *Musique de tous les temps* (n° 17) comprend une série d'études sur Heinrich Schütz.

sur des textes allemands. Ces mélodies font appel à un nombre de voix assez restreint, soutenues par quelques instruments obligés (flûtes à bec, violons et basse continue). C'est l'occasion de retrouver Helmut Krebs, spécialiste bien connu de cette musique, qui interprète trois motets relevant de ce groupe d'œuvres (1 d. 30 cm., Erato LDE 3079 ; avec un motet d'Ebart et une cantate de Telemann). Un disque Harmonia Mundi nous en propose quatre autres, qui requièrent divers groupements de voix ou d'instruments. Ils sont accompagnés de plusieurs *Concerts spirituels.* On entend sous ce nom des pièces écrites par Schütz à la même époque avec des moyens plus économiques encore : une ou plusieurs voix avec le seul appui de la basse continue. Ce dépouillement est mis par Schütz lui-même sur le compte des circonstances tragiques où elles virent le jour : la guerre de Trente Ans faisait rage et ceci explique aussi probablement le ton plus pathétique et suppliant de ces pages. Nous avons, dans cet enregistrement magnifique, une des plus parfaites illustrations du lyrisme si personnel de Heinrich Schütz (1 d. 30 cm., Harmonia Mundi HMD 30-516).

Durant cette période la seule composition d'envergure est ces *Musicalische Exequien,* qu'on traduirait volontiers par *Requiem allemand,* tant il y a d'analogie entre ces deux chefs d'œuvre distants de plus de deux siècles. Le musicien l'écrivit à la demande d'un illustre et cher ami le Prince Henry Posthumus de Reuss qui, bien avant de mourir, fit orner son cercueil d'un certain nombre de citations bibliques, celles-mêmes qui devaient être chantées à ses obsèques. Le destinataire eut d'ailleurs de son vivant la première de l'ouvrage qu'il avait commandé. Il est bâti selon un plan tripartite : le premier volet, plus long que les autres, est écrit « sur la forme d'une messe funèbre allemande » : ceci veut dire que deux morceaux s'y succèdent qui font alterner, comme le Kyrie et le Gloria, l'un trois, l'autre huit interventions des solistes auxquelles répondent trois ou huit invocations du chœur. Un court motet à huit voix lui succède, où l'influence de l'Italie est reconnaissable. Et l'œuvre s'achève avec le chant, en allemand, du cantique de Siméon : sur les chœurs se détachent trois voix solistes qui répètent la phrase de l'*Apocalypse :* « Heureux les morts ». Cette œuvre dense et grave, mais jamais triste, est interprétée ici par des solistes et le chœur Schütz de Munich sous la direction de Karl Richter : un orgue et une viole de gambe soutiennent les voix qui nous offrent une interprétation d'une sobre grandeur (1 d. 30 cm., Archiv 14023).

Dix ans plus tard, en 1645, Schütz publie son deuxième grand Oratorio, *Les sept Paroles du Christ en croix.* L'œuvre commence par une strophe de choral, puis une sinfonia instrumentale qui reviendront en finale. Le texte évangélique est ensuite récité, avec toutefois cette particularité qu'il n'est pas confié à une voix déterminée, mais passe successivement d'une voix à l'autre ; les person-

nages interviennent suivant leur tour : le Christ, deux larrons. Chez un musicien à qui la Bible était un livre si familier, ces versets émouvants avaient une résonance extrêmement profonde dont témoignent ces pages. L'interprétation de musiciens viennois est à la hauteur de pareil chef d'œuvre, dans une belle simplicité (1 d. 30 cm., Vox DL 640). Au dos de ce disque figurent cinq motets, extraits d'un recueil de vingt-neuf pièces de ce genre pour cinq, six ou sept voix : les *Grands chœurs spirituels.* Parus en 1648, ils manifestent de la part de leur auteur un retour à une certaine rigueur et à la tradition. C'est l'achèvement de l'évolution de Schütz, achèvement dont le témoignage le plus significatif est donné par les *Douze chants spirituels* de 1657 dont il n'existe aucun enregistrement. Archiv Produktion propose quatorze, soit près de la moitié, des *Grands chœurs spirituels.* L'écoute n'en est pas aussi immédiatement accessible que celle d'œuvres antérieures ; mais à qui fait l'effort de s'y attacher attentivement, apparaîtra, sous ce vêtement plus rigoureux, le même lyrisme et le même mysticisme. L'interprétation du Norddeutscher Singkreis, aux contrastes moins accusés que celle des Viennois, est d'une rare qualité (1 d. 30 cm.., Archiv 14131).

Schütz couronnera sa longue carrière, ayant dépassé les quatre-vingts ans, par quatre œuvres monumentales : l'*Histoire de la Nativité* et trois *Passions,* selon saint Jean, saint Luc et saint Matthieu. La première de ces œuvres fait large emploi des instruments. Après un chœur d'entrée, bref, le récitant commence la lecture du texte évangélique, accompagné par l'orgue. Il est coupé par huit « Interludium », où prennent la parole sur un fond d'instruments varié et approprié au caractère de chacun, successivement les Anges, les bergers, les Mages, les scribes, Hérode ; le retour à la douceur s'opère dans les deux derniers dialogues, ceux de l'Ange et de Joseph. Un chœur animé et joyeux clôt cette *Histoire de la Nativité.* L'Oiseau-Lyre avait, il y a longtemps, révélé cette œuvre (1 d. 30 cm., OL-LD 98) : malgré la valeur des solistes et les qualités de la gravure, cette version paraît un peu terne devant la nouvelle réalisation de Vox : une gravure fine, des voix de premier ordre, la direction vigoureuse et dynamique de Hans Grischkat mettent en relief toutes les beautés d'une partition qui fournit une excellente introduction à l'immense œuvre de Schütz (1 d. 30 cm., Vox DL 780).

En contraste, les *Passions* frappent par leur austérité. Plus d'instruments, pas même le continuo ; les voix sont laissées à elles-mêmes pour évoquer les souffrances du Christ. Et pourtant on reconnaît la griffe du maître à cet art qu'il a de caractériser un personnage au moyen d'une ligne mélodique, d'une inflexion harmonique, d'un trait de rythme : c'est là que se retrouve tout l'acquis d'une vie durant laquelle Schütz n'a cessé, grâce à sa curiosité et à son labeur, de développer les dons que lui avait départis la nature. La *Passion*

selon saint Matthieu paraît être la plus tardive des trois. Elle vient d'être enregistrée par la marque Archiv Produktion : l'évangéliste, qui a évidemment le rôle privilégié, est ici le grand Dietrich Fischer-Dieskau dont la beauté vocale et l'intense expression donnent à l'œuvre sa dimension profondément spirituelle ; il est entouré de solistes et de choristes qui sont excellents (1 d. 30 cm., Archiv 14174).

Avant d'entrer plus avant dans le XVII[e] siècle avec un autre grand musicien, arrêtons-nous sur un artiste moins célèbre, contemporain de Schütz : SAMUEL SCHEIDT (1587-1654). Il sera l'élève de Sweelinck et s'imposera surtout dans le domaine de l'orgue, où il est le créateur des variations de choral. Mais si là il s'affirme comme un pionnier, il est plus réservé en ce qui concerne la musique vocale. Sans mépriser les progrès importés d'Italie, il reste attaché à une polyphonie proche de celle des anciens maîtres. Le motet *Duo seraphim,* qui figure au dos du Cantique de Praetorius, permet d'en juger : les trombones que l'on entend à certains moments font penser à Gabrieli par leur rôle d'ornement et d'écho mais le ton original reste assez classique (1 d. 30 cm., Erato LDE 3089).

DIETRICH BUXTEHUDE (1637-1707) est célèbre surtout comme organiste. De son temps il était, à juste titre, le plus fameux de l'Allemagne du Nord et, dans ses dernières années, il reçut à Lübeck la visite de deux musiciens qui allaient connaître la gloire : Haendel, Jean-Sébastien Bach. Mais il devait jouer un rôle non moins important à l'égard de la musique vocale : tout en assimilant les progrès qui se poursuivaient, il continua, après Schütz, d'utiliser les textes bibliques pour exprimer les sentiments personnels qu'ils lui inspiraient. Ceci s'affirme dans les *Quatre chœurs spirituels,* écrits pour une voix soliste (ici baryton) et un chœur accompagnés par un ensemble instrumental assez étoffé. Les textes qu'ils commentent sont en latin (comme le Magnificat) ou en langue vulgaire ; ils sont tirés de la Bible ou empruntés à des cantiques récents (1 d. 30 cm., Archiv 14082). Leur variété, qui rappelle la période la plus exubérante de Schütz, laisse deviner le rôle que jouera notre musicien dans la naissance de la cantate. On peut dire que Buxtehude est le père de cette forme propre au protestantisme, qui connaîtra son moment de perfection avec Jean-Sébastien Bach. Ces cantates naquirent de la compénétration des œuvres inspirées par la Bible et de celles qui furent écrites sur des textes contemporains ; il est aussi probable que la forme du choral-varié pour orgue exerça quelque influence dans l'apparition de ce genre. Helmut Krebs et Dietrich Fischer-Dieskau ont enregistré, avec le soutien d'un ensemble instrumental dirigé par Carl Gorvin, cinq de ces cantates : cette fois il n'y a plus de chœur. Les parties se succèdent avec la même variété que dans les cantates postérieures mais sans cette alternance régulière de récitatifs, d'airs

et de chœurs ; sans non plus l'intervention d'instruments solistes qui assurent le dialogue avec le ou les chanteurs. Tels sont quelques-uns des progrès que les cinquante années qui séparent Buxtehude de Bach vont réaliser. Mais ceci ne doit nullement nous porter à mésestimer les œuvres du premier dont la qualité artistique et la sincérité confèrent à ce disque un intérêt qui se situe bien au delà de la stricte musicologie (1 d. 30 cm., Archiv 14088).

Pendant ce temps, en Allemagne du Sud, on assiste à la floraison de compositeurs, aux noms aujourd'hui assez oubliés, qui sont tributaires de l'Italie et de la France. Un JOHANN-PHILIPP KRIEGER (1649-1725) passe quatre années en Italie et se met à l'école de Carissimi ; un RUPERT-IGNAZ MAYR (1646-1712) va parachever sa formation en France. Eux aussi composent des motets, mais l'influence italienne y est manifeste surtout dans le traitement de la voix ; les instruments qui l'accompagnent n'ont guère d'autonomie et servent à accentuer l'impression que désire produire le musicien. Un disque nous propose un motet de chacun de ces deux compositeurs accompagnés d'un panorama assez passionnant des maîtres de l'orgue d'Allemagne du Sud. L'homogénéité du programme, la vie et la grande qualité de l'interprétation, un certain attrait de l'inconnu, voilà autant de motifs d'inviter à écouter cet enregistrement (1 d. 30 cm., Archiv 14180).

Il n'est pas question, bien sûr, à propos de JEAN-SÉBASTIEN BACH, de présenter l'ensemble de son œuvre, dont nous avons eu déjà maintes occasions de parler. Mais plutôt d'attirer l'attention sur quelques disques récents qui nous semblent se situer parfaitement dans l'axe choisi pour cette chronique.

Découvrons d'abord un Bach populaire (eh oui !) et intime avec les extraits d'un recueil de *Cantiques* publiés en 1736 par le cantor G. Chr. Schemelli. A soixante-dix-neuf d'entre eux la plume de Bach avait collaboré : la plupart du temps pour écrire la basse continue destinée à accompagner une mélodie populaire, quelquefois (les musicologues sont d'accord sur trois cantiques) pour composer l'air lui-même. Ces cantiques sont confiés à la voix de soprano et accompagnés de l'orgue seul. Et cette économie de moyens s'accorde bien à la simplicité des lignes mélodiques, rehaussée par un accompagnement solide et discret. Cinq de ces chants sont groupés dans un petit disque (17 cm. 45 t., Archiv 37217). Neuf autres couvrent une face d'un grand microsillon dont la seconde porte quelques-uns des *Airs et chansons* qui figuraient dans le Cahier de notes d'Anna-Magdalena Bach, la seconde épouse du cantor. Certains ont été recopiés par la propriétaire elle-même, probablement parce qu'il s'agissait d'œuvres qu'elle avait chantées. Cette fois, l'accompagnement de la voix est confiée au clavecin. Voilà donc un Bach un peu neuf, mais cette musique dégage la même tonalité de paix et de joie profonde que d'autres pages plus connues (1 d. 30 cm., Archiv 14181).

Dans le domaine immense de l'œuvre d'orgue, les chorals de l'*Orgelbüchlein* peuvent peut-être se comparer à ces brèves pièces vocales. Ce n'est pas là le Bach livrant à travers toutes les ressources sonores de son instrument le fond de son âme priante, c'est le cantor désireux de guider le chant des fidèles et le pédagogue qui veut aider ses élèves à devenir des artistes accomplis. Bach avait résolu d'écrire pour tous les chorals utilisés au cours de l'année liturgique dans le culte un bref prélude d'orgue, qui préparait les assistants aussi bien matériellement que spirituellement. L'œuvre est inachevée, mais à travers ces quarante-cinq chorals nous avons une lointaine impression de la prière collective alors en usage, ainsi qu'une méditation musicale sur les grandes étapes de la vie du Christ et le salut de l'homme. Et les modestes intentions du compositeur ne nuisent en rien à la valeur artistique de ces pages dans lesquelles Albert Schweitzer voit « l'un des événements musicaux les plus importants de toute l'histoire ».

Marie-Claire Alain vient de réaliser l'intégrale de ce chef d'œuvre : son interprétation se caractérise par sa jeunesse : flamme, élan, éclat dans les chorals exubérants, humilité et naïveté dans les pages les plus recueillies. Ces qualités sont d'ailleurs amplifiées par un instrument aux timbres clairs et francs et un enregistrement brillant (3 d. 30 cm., Erato 3213/5). A l'opposé se situe la réalisation d'Helmut Walcha : c'est la maturité, la réflexion, la sobriété, la discrétion ; l'orgue offre des sonorités franches mais plus voilées que précédemment et l'on sait que les enregistrements d'Archiv ont toujours un moelleux et une rondeur qui servent ici la conception de l'organiste (2 d. 30 cm., Archiv 14021/2).

Diverses anthologies permettent de saisir rapidement tout ou partie de cette évolution que nous venons de détailler. La plus complète, sous le titre *Cantiques allemands du XVIe siècle,* s'étend depuis ARNOLD VON BRUCK, presque l'exact contemporain de Luther, jusqu'à Jean-Sébastien Bach. Très habilement les responsables de ce disque ont mis côte à côte deux ou plusieurs versions d'un même air, traité à des époques et par des musiciens différents. Il est également très heureux d'avoir fait appel à diverses chorales allemandes. Ce sont autant d'atouts qui plaident en faveur de cette excellente illustration de la musique luthérienne (1 d. 30 cm., Harmonia Mundi HMD 30 515).

Un panorama assez parallèle est dressé à propos du Motet, mais ici le cadre géographique est assez restreint. Le titre porte *Motets des Pays-Bas et de l'Allemagne au XVIIe siècle.* Après la mort de Luther le grand nom de la musique allemande sera ROLAND DE LASSUS, dont une œuvre figure en tête de cet enregistrement. Ses deux élèves les plus fidèles : JOHANN ECCARD et LEONHARD LECHNER sont représentés par plusieurs pièces. Cette influence contrebalance un peu celle

des Italiens, mais seulement un peu car Lassus était déjà tributaire des musiciens méditerranéens. A la génération suivante, SCHEIN se situe également, pour sa musique vocale, dans la dépendance du maître néerlandais, de même que, plus tard, HAMMERSCHMIDT et le contemporain de Bach, LUHNAU. Cette fois encore, divers groupes se succèdent pour interpréter ces œuvres. C'est une preuve de la fidélité vivante avec laquelle l'Allemagne entretient le souvenir des maîtres de son passé musical (1 d. 30 cm., Harmonia Mundi HMD 30-521).

Le point de vue est plus large dans un merveilleux petit disque édité par la Boîte à Musique. Intitulé *Le chant allemand au XVIIe siècle,* il comprend des pièces profanes et religieuses, qu'interprète un ténor avec l'accompagnement d'un groupe d'instruments. On y retrouve SCHUETZ, on fait la connaissance de son neveu HEINRICH ALBERT, on découvre J. W. FRANCK, avec deux Chants de la passion et Erlebach dont six courtes chansons profanes font alterner avec un rare bonheur fantaisie et émotion. Le jeune ténor Jérôme Piersault et l'ensemble instrumental que dirigeait sa sœur Sylvie Spycket sont des interprètes très vivants de ces œuvres inédites (1 d. 25 cm., BAM LD 061).

***

Tandis que Luther avait largement fait usage des textes et mélodies qui avaient cours de son temps dans la liturgie catholique, Calvin intervient de façon beaucoup plus radicale. En matière de musique, il est partisan de l'austérité : chants à l'unisson, sans accompagnement orchestral. Il précise lui-même : « Il y a toujours à regarder... qu'il y ait grande différence entre la musique qu'on fait pour réjouir les hommes à table et en leur maison, et celle des psaumes, qui se chantent en l'église, en la présence de Dieu et des anges ». Les psaumes vont devenir la prière quasi exclusive et l'on ne verra pas, dans le calvinisme, cette apparition d'hymnes et de prières, tirées ou inspirées du Nouveau Testament, d'où devait naître le choral. Aux psaumes traduits par Marot et Théodore de Bèze, il faudra trouver des musiques. Sous l'impulsion de LOYS BOURGEOIS, le travail se fit progressivement ; en même temps, malgré les consignes de Calvin, tout un groupe de compositeurs s'occupaient de « mettre en musique » (nous dirions d'harmoniser) ces psaumes : là encore Loys Bourgeois est un précurseur, mais le nom le plus célèbre, qui reste attaché à cette entreprise, est celui du bisontin CLAUDE GOUDIMEL : il devait publier deux séries complètes d'harmonisations du psautier. PASCAL DE L'ESTOCART puis CLAUDE LE JEUNE allaient suivre ses traces. Et c'est à peu près tout. Le travail était achevé : les fidèles disposaient d'un répertoire complet. Il faudra attendre notre époque pour qu'un certain nombre de compositeurs réformés s'atta-

chent à remettre en lumière l'héritage du XVIe siècle et contribuent à le prolonger dans le langage musical d'aujourd'hui. Citons parmi d'autres HENRI GAGNEBIN, ALEXANDRE CELLIER, MARIE-LOUISE GIROD et surtout GEORGES MIGOT.

Ces deux moments de l'histoire de la musique protestante en France sont illustrés par deux disques du Studio S. M. L'album porte le titre *Chantres et Musiciens de la Réforme* : le premier disque regroupe des psaumes des maîtres du XVIe siècle, tandis que le second nous montre comment quelques-uns des musiciens contemporains ont tenté de refaire la démarche de leurs ancêtres et de mettre en musique le texte inspiré. Nous conseillons chaudement cette réalisation dont l'interprétation est assurée par diverses maîtrises protestantes (2 d. 30 cm., Studio S. M. 33-64/5).

***

Au début du XVIe siècle, en Angleterre, la musique reste un art réservé à une élite. A la fois parce que la notation musicale est complexe et parce qu'on entretient autour d'elle un certain mystère, la musique ne se pratique guère qu'à la cour, dans les grandes églises et dans quelques chapelles de la haute noblesse. La suppression des monastères va permettre une diffusion beaucoup plus large, encouragée par la famille royale, car Henri VIII et ses enfants éprouvent beaucoup d'attrait pour l'art musical. Sous leur patronage, des progrès sensibles vont se manifester. Les quarante dernières années du siècle, lorsqu'Elisabeth détiendra l'autorité royale, vont être de ce fait une magnifique période d'efflorescence avec des compositeurs comme Byrd, Tallis, John Dowland, John Bull.

Il est d'autant moins question de suivre les fluctuations et les développements de la musique religieuse que les enregistrements de musique anglaise ne sont pas légion. Mais comme en Allemagne et en France, la Réforme a donné naissance en Angleterre à des formes nouvelles : en particulier à l'*Anthem*. Le mot est dérivé du latin *antiphona,* antienne. A l'origine, à l'époque d'Elisabeth, cette œuvre a la forme du motet polyphonique, sur des textes empruntés à la Bible ou à des paraphrases. Au siècle suivant, avec John Blow et Henry Purcell, le genre se transforme profondément, sous l'influence des musiciens du continent. On opposera deux types : les *full-anthems* écrites pour chœur avec ou sans soutien instrumental et les *verse-anthems* qui comportent plusieurs versets confiés à des solistes en nombre indéterminé qu'accompagne un petit ensemble orchestral. Cette dernière forme nous achemine vers la cantate et n'est pas sans rappeler les recherches de Buxtehude.

PURCELL (1659-1695) est un peu à l'anthem ce que Bach est à la cantate. Il porte le genre à son point de perfection dans les soixante-six antiennes qu'il compose : quinze sont du type poly-

phonique, les cinquante et une autres comportent des solistes. D'une manière générale ces pièces s'ouvrent par une sinfonia instrumentale, puis les versets se succèdent, parfois séparés par une ritournelle, toujours confiés à des combinaisons vocales différentes. Les deux seules *anthems* figurant au catalogue des disques ont été enregistrées par l'Ensemble vocal des Saltire Singers et un groupe d'instrumentistes sous la direction de Hans Oppenheim. C'est un disque remarquable, qui révèle un aspect méconnu d'un musicien qui n'a pas la faveur qu'il mérite ; la seconde face n'est pas moins passionnante avec ses cinq pièces profanes dont certaines s'apparentent à la cantate (1 d. 30 cm., Archiv 14059).

En guise de récapitulation, signalons une anthologie internationale de *Motets du XVIIe siècle,* confiés au ténor britannique Peter Pears. A côté d'une hymne au matin de Purcell, de deux extraits des *Symphoniæ sacræ* de Schütz, de deux cantates de Buxtehude, la France est représentée par un musicien catholique. Il est bien certain que l'équivalent des œuvres de ces compositeurs étrangers doit être cherché parmi celles de Couperin le Grand, dont une Elévation figure en ce disque. Le style de l'interprète est excellent tout comme celui des instrumentistes qui l'accompagnent. La gravure est d'une belle finesse (1 d. 30 cm., Oiseau-Lyre OL 50 200 ; stéréo SOL. 60031).

***

Nous passons de la musique à la vie avec un nouveau témoignage de la communauté protestante de Taizé. Non d'ailleurs que l'art soit absent, puisque les frères puisent à plusieurs reprises dans le répertoire traditionnel. Mais *Dimanche à Taizé* prétend à autre chose : montrer un type neuf de célébration en langue vulgaire avec ses éléments traditionnels : liturgie de l'entrée, liturgie de la parole, liturgie de l'Eucharistie ; surtout faire participer davantage à la prière pour l'Unité qui est le sens profond de ce rassemblement de chrétiens. Un dimanche comme les autres, nous voilà invités à nous mêler à l'office simple et vrai de la communauté. Par ses qualités ce disque rejoint ceux que le Studio S.M. a déjà réalisés à Taizé (1 d. 30 cm., Studio SM 33-93).

***

Nous sommes encore dans la vie, même si nous sortons du cadre strict de cette chronique, avec le *Service sacré pour le samedi matin* de DARIUS MILHAUD. La leçon que nous pouvons tirer au terme de cette enquête, c'est que les musiciens les plus grands ont contribué de toute leur âme au progrès de la musique religieuse. Ce qui s'est passé aux XVIe et XVIIe siècles sous la poussée de la Réforme, se mani-

feste à nouveau aujourd'hui. Nous avons parlé rapidement de quelques compositeurs français ; maintes fois nous avons attiré l'attention sur des œuvres de musiciens catholiques ; il est heureux qu'un Darius Milhaud affirme avec une sereine assurance son appartenance à la foi juive. Il lui paraissait tout naturel dès lors de mettre son art au service de sa religion et, en 1947, il écrivait pour la Synagogue de Mills College (Californie) ce *Service sacré* pour une voix de baryton, des chœurs et un orchestre. La première audition aux Etats-Unis avait lieu en 1949, en France en 1952. Le compositeur suit fidèlement le déroulement de la liturgie qu'il coupe seulement à quelques moments par des intermèdes purement orchestraux, réservés à la prière personnelle. Cette œuvre est profondément religieuse, prompte à saisir la moindre nuance du texte dont elle part : jubilation, recueillement, etc. pour l'amplifier. La présence de Darius Milhaud au pupitre de l'orchestre de l'Opéra, avec les chœurs de la R. T. F. et le baryton Heinz Rehfuss garantit l'authenticité de cet enregistrement (1 d. 30 cm., Véga C 30 A 178).

⁂

L'heure du concile

Après *L'Eglise à l'heure du concile* (1 d. 30 cm., Jéricho, cf. *L. et V.* n° 55, p. 149) le Centre du disque chrétien présente *Le Concile, printemps de l'Eglise* (1 d. 30 cm., Jéricho 16), destiné à informer et faire réfléchir les chrétiens sur un événement dont beaucoup de fidèles, s'ils en perçoivent confusément l'importance, ignorent ce qu'il est.

Ce n'est plus la leçon magistrale, aux larges plans bien définis et aux développements nuancés, mais une série d'interviews auxquelles prennent part aussi bien l'homme de la rue que des spécialistes. Pris à la sortie d'une messe dominicale ou interrogés à leur bureau, les uns et les autres expriment leurs vœux ou répondent à un point d'histoire ou de doctrine. D'une façon moins didactique mais extrêmement vivante, sont abordées les principales questions posées par l'approche de ce moment important dans l'histoire de l'Eglise : que savent les chrétiens, que pensent-ils du concile, qu'en attendent-ils, quelles en sont les orientations, que peut-on espérer, notamment en matière de liturgie, du mouvement missionnaire ou de l'œcuménisme ?

A travers ces dialogues, ces réponses, parfois naïves, on perçoit les grandes aspirations qui hantent les chrétiens d'aujourd'hui : adaptation de l'Eglise, de sa liturgie, à la vie moderne, désir de la dégager de ce qui est accessoire au profit de ce qui est le message essentiel de l'Evangile, pleine insertion des laïques dans la vie de

l'Eglise, progrès de la foi dans le monde, unité des chrétiens. On sent à travers tous ces témoignages (paroissiens de la banlieue parisienne ou personnalités comme le Cardinal Feltin, Mgr Marty, les PP. Avril, Chenu, Daniélou, Louvel, Roguet, l'abbé Houtart, le Docteur Aujoulat, M. Baas), comme l'exprime le P. Chenu à propos du mouvement missionnaire, que d'une certaine manière le concile est déjà commencé dans la conscience des chrétiens ; il l'est, en effet, partout où il y a ce besoin de sortir de la chrétienté établie, de ses solidités occidentales, pour aller à la découverte de ceux qui sont encore très loin d'elle, dans ce monde nouveau dans lequel l'Eglise est inconnue et ne sait pas très bien elle-même comment pénétrer. L'écoute de ce disque aidera certainement à entrer dans les préoccupations du Concile et à y participer par un renouveau personnel.

François SANSON, Henri LAXAGUE

LES LIVRES

I. ÉCRITURE SAINTE

Vocabulaire de théologie biblique, publié sous la direction de Xavier LÉON-DUFOUR et de Jean DUPLACY, Augustin GEORGE, Pierre GRELOT, Jacques GUILLET, Marc-François LACAN, Paris, Ed. du Cerf, 1962, XXVIII p. + 1158 col.

Lumière et Vie ne peut que saluer avec joie la publication d'un ouvrage correspondant étroitement à son propre projet de « formation doctrinale chrétienne ». Les six noms qui paraissent en première page sont familiers aux lecteurs de la revue depuis sa fondation ; et dans la liste des soixante-dix collaborateurs, il serait facile d'en relever beaucoup d'autres. Une amitié déjà longue ne rend pas moins exigeants pour une réalisation attendue depuis longtemps : reconnaissons que, compte tenu des imperfections inévitables dans toute entreprise collective, l'objectivité la plus critique ne pourra qu'être satisfaite d'un ensemble qui bénéficiera sans doute d'une réputation aussi méritée que celle de la Bible de Jérusalem, dont les collaborateurs se retrouvent d'ailleurs presque tous dans l'équipe du *Vocabulaire.*

L'avant-propos nous avertit que l'idée primitive de cette œuvre, et nous pouvons ajouter le mérite de l'avoir menée à travers les nombreuses péripéties du travail en équipe, revient au Père Xavier Léon-Dufour, s.j., qui avait rédigé dès 1945 pour le *Missel Rural* un lexique des termes empruntés à l'Ecriture Sainte par la liturgie. En 1954 cependant paraissait le *Vocabulaire Biblique* sous la direction de J.J. von Allmen, aux éditions Delachaux et Niestlé. Rédigé par des biblistes protestants renommés, ce lexique a été utilisé avec fruit par de nombreux catholiques. La présentation analogue et le format presque identique ne doivent pas donner le change : il n'est pas question de revenir aux temps de la Contre-Réforme en construisant une église en face d'un temple... Grâce à Dieu, on assiste de nos jours à un accord assez large pour permettre aux biblistes catholiques et protestants de collaborer loyalement dans les cadres d'une recherche scientifique désintéressée. On aurait peut-être pu rêver d'une entreprise œcuménique s'assignant pour tâche une présentation simplement objective des données certaines de la théologie biblique. Mais l'intention des participants aux rencontres mensuelles d'exégètes de la région lyonnaise qui, en 1958, mirent en chantier le *Vocabulaire* était de mettre au service de la pastorale une série de synthèses de théologie biblique : à ce plan, les divergences dogmatiques actuellement insurmontables entre frères séparés nécessitaient des prises de position qui, justifiées le plus objectivement possible (qu'on en juge par l'article « eucharistie », du Père Benoit), n'en seraient pas moins franchement catholiques.

Le *Vocabulaire* n'est pas une encyclopédie : les articles archéologiques ou historiques, ou ceux concernant l'histoire littéraire ont été éliminés. Par contre on s'est attaché à développer les thèmes doctrinaux, répondant ainsi à un désir de plus en plus exprimé par les clercs comme par les laïcs. De la sorte, les articles Abraham, Elie, Exode ou Moïse, par exemple, présentent avant tout la signification théologique de ces personnages ou de ces événements dans l'ensemble de la Révélation. Les nombreuses astérisques rappellent sans cesse en cours de lecture que chaque terme se situe au sein d'une « famille » de mots qui s'éclairent mutuellement.

Nous ne chercherons pas à évoquer, même sommairement, la richesse de cette somme de théologie biblique : il nous semble qu'un lecteur de *Lumière et Vie* ne pourra faire mieux que d'en juger par lui-même en utilisant cet incomparable instrument de travail. Permettons-nous tout juste une remarque. Le mot « providence » n'apparaît pas même dans la table analytique ; un lecteur averti saura se reporter à des termes plus bibliques. Mais ne pourrait-on pas penser que peut-être les catégories des théologiens spéculatifs auraient pu être quelque peu évoquées, au moins à titre de comparaison ?

Louis-Marie ORRIEUX

Jean STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, 1959, 260 p.

ID., *Le Livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil*, 1960, 312 p.

Marie-Emile BOISMARD, o.p., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, 1961, 182 p.

Jacques DUPONT, o.s.b., *Le discours de Milet, testament pastoral de saint Paul* (Actes, 20, 18-36), 1962, 408 p.

Ces quatre volumes : coll. Lectio divina, Paris, Ed. du Cerf.

En présentant le début et la fin du prophétisme classique, J. Steinmann achève son *Histoire du Prophétisme biblique* ; s'il plaît à Dieu, cette entreprise unique en langue française sera couronnée par un sixième et un septième volumes concernant l'un une synthèse du message des prophètes, et l'autre le monde des apocalypses. Nous attendrons avec sympathie cette dernière pierre d'une œuvre qui, commencée avec *Le prophète Isaïe*, aux lendemains de la guerre, a fait découvrir déjà presque à toute une génération de clercs et de laïcs la parole vivante des inspirés d'Israël.

L'auteur replace soigneusement les oracles dans leur milieu historique : les prophètes étaient pour la plupart des orateurs populaires, on ne les comprend bien qu'en connaissant leur auditoire. Puis le texte est traduit aussi vigoureusement que possible, et chacun sait qu'en ce domaine la hardiesse la plus osée en notre langue ne parviendra jamais à rendre celle de l'hébreu. Un bref commentaire accompagne les petites unités littéraires classées d'après une chronologie dont on ne connaît pas toujours les raisons certes, mais qui est basée sur les travaux de bons exégètes, loyalement cités, au moins par leurs noms, sinon par le titre de leurs publications.

Avouons que la présentation d'Osée nous a déçu. Le texte est déchiqueté à tel point que nous n'arrivons sincèrement plus à découvrir la brûlante originalité de l'unique prophète-écrivain (voir p. 241 une bonne définition) sorti du royaume du Nord, ce conservatoire des traditions amphictyoniques. On peut certes penser que l'interprétation de M. Osty, qui fait l'objet d'une attaque frontale (p. 237-238), est peut-être trop « affective », notamment en ce qui concerne la traduction du mot *hèsèd,* qui n'a pas encore cette nuance à notre avis. Mais nous ne pouvons nous résigner à réduire à celui d'Amos et d'Isaïe le message qui apporta au monde l'invraisemblable révélation de l'infinie pitié de Dieu : il ne peut survivre à l'épreuve de ce lit de Procuste. En tout cas il ne reste plus rien du « roman » que tant d'exégètes auraient, paraît-il, élaboré autour de l'expérience conjugale d'Osée : Gomer serait une femme honorable, appelée « catin » comme toutes les autres femmes d'Israël, à cause de son attrait pour l'idolâtrie. A une date indéterminée le prophète s'éprit d'une esclave infidèle à un autre amant, l'acheta, l'affranchit, « ne la connut pas », afin de jouer la parabole de l'amour divin pour Israël.

Le volume consacré aux prophètes de l'exil et du retour nous a donné l'impression d'avoir été écrit un peu à la hâte ; il y avait trop de choses à mettre dans ces trois cents pages, et trop disparates : les Lamentations, le Second-Isaïe et ses continuateurs, Aggée, Zacharie, Malachie, Esdras et Néhémie, Ruth et Jonas... Du coup les notes techniques, pourtant bien nécessaires parfois, disparaissent : sauf erreur, nous n'en avons rencontré qu'une, p. 169. En conséquence, des corrections ne sont même pas signalées. Par exemple en *Is.*, 43,10 (p. 121) la lecture « mes serviteurs », alors que la ponctuation massorétique, attestée par les versions, est assurément la « *lectio difficilior* » ; au vers suivant, *ki ani hu,* traduit à juste titre par les Septante, « (pour que l'on comprenne) que je suis », est paraphrasé ainsi « (pour que l'on comprenne) que c'est moi qui l'ai révélé ». Au verset 11, nous notons avec satisfaction un progrès sur la traduction trop matérielle de la Bible de Jérusalem : « Moi, Yahvé, j'existe seul ». Il aurait fallu continuer sur cette bonne voie et, aux versets 12-13, au lieu de supprimer deux stiques en rattachant au vers suivant le *ani-hu* placé emphatiquement en fin du vers hébreu, traduire franchement : « Depuis l'éternité, Je-Suis ».

Comme dans la question du mariage d'Osée, l'auteur prend position au sujet des « poèmes du Serviteur ». A juste titre, il refuse d'y reconnaître une main différente de celle du Second-Isaïe. Le premier chant (42, 1-9) concernerait Cyrus ; le troisième chant, déplacé avec tout son contexte (50,1-51,8) viserait cette fois le prophète lui-même. Nous avons noté avec plaisir que dans le deuxième chant le mot « Israël » (49,3) n'est plus, comme dans la Bible de Jérusalem, considéré comme une glose ; mais c'est, hélas, pour lui enlever son sens normal afin d'en faire « un nom propre individuel que Yahvé donne à son prophète », pour la raison que sans cela « les versets 5-6 deviendraient incompréhensibles » (p. 159). Cette fois l'auteur nous paraît trop cartésien : il refuse manifestement d'envisager l'hypothèse d'une « personnalité collective » ; d'où son impuissance à donner au Serviteur individuel du quatrième chant une interprétation

autre que symbolique, « une personne idéale, image du peuple », ce qui est trop peu.

Avec sa sagacité coutumière, le Père Boismard tente de restituer à partir de la *Première Epître de Pierre* quatre hymnes baptimales qui, antérieures à l'*Epître aux Romains,* dateraient du milieu du premier siècle de notre ère et transmettraient par conséquent sur la liturgie et sur la doctrine du baptême dans l'Eglise primitive des données d'une valeur inappréciable. La première se rencontrerait en 1 *Pierre,* 1, 3-5 (cf. *Tite,* 3, 4-6 ; *Rom.,* 8, 14 ss ; *Gal.,* 3, 23), la seconde en 1 *Pierre,* 3, 18-22 (mêlée à une confession de foi, et complétée par 1 *Pierre,* 1, 20 et 4, 6), la troisième en 1 *Pierre,* 2, 22-25 (inspirée de *Is.,* 53) et la quatrième en *1 Pierre,* 5, 5-9 (cf. *Jacques,* 4, 6-10). La part des hypothèses reste grande, surtout lorsque l'une semble employée à étayer l'autre. Mais quelle que soit la certitude atteinte en des matières aussi délicates, nous nous trouvons devant des formules archaïques indéniables, dont l'auteur montre avec pénétration la profondeur et la densité théologiques. Les lecteurs cultivés trouveront dans ce livre, accompagnées d'analyses littéraires indispensables, des études de thèmes bibliques savoureux : la richesse spirituelle de cette sève les récompensera largement de leur peine.

Remercions Dom Dupont d'avoir consenti à nous donner, dans un exposé mis à la portée des non-spécialistes, un avant-goût du grand commentaire des *Actes des Apôtres* que nous attendons de lui. Le texte choisi est un des plus beaux chapitres des *Actes,* où se reconnaît le style chaleureux du « médecin bien-aimé » de *Col.,* 4, 14. Dans le genre littéraire des « discours d'adieux », Luc a composé un « testament pastoral » de Paul, à partir de thèmes plus longuement développés sans doute par l'Apôtre, volontiers prolixe, pendant des heures semblables à la fameuse nuit de Troas (*Actes,* 20, 7-12).

L'auteur suit pas à pas les dix-sept versets du discours : chaque expression est patiemment analysée, avec toutes les ressources de la philologie, afin de la situer dans un large contexte biblique et profane ; cependant cette exégèse minutieuse reste accessible, notamment grâce aux abondantes citations. Les trente pages de tables peuvent donner une idée de la documentation accumulée : on se réjouit de cet effort de vulgarisation scientifique. Si ce livre en effet s'adresse par son contenu à ceux « que l'Esprit-Saint a établis gardiens pour paître l'Eglise de Dieu », les laïcs y récolteront eux aussi une ample moisson, par exemple les remarques sur le courage de parler (p. 57 ss), sur l'expression « Eglise de Dieu » (p. 167 ss) ou sur la prière (p. 341 ss). Les moines voués à la *lectio divina* seront sans doute heureux de voir l'un des leurs enfin participer à une collection qui porte ce beau titre chrétien.

Louis-Marie ORRIEUX

A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin, Le Puy, Ed. X. Mappus, 1961, 446 p.

On sait la part prise par M. Gelin au renouveau des études bibliques. On sait également quel souvenir il a laissé à la fois comme croyant et comme savant à ceux qui l'ont approché. La Faculté de

Théologie de Lyon a eu l'heureuse initiative de ce mémorial : les contributions de nombreux exégètes et théologiens étaient le meilleur hommage que l'on pouvait rendre à M. Gelin et à sa science.

Ces contributions, on les lit avec grand intérêt. Quelques-unes jettent une lumière crue sur des problèmes encore obscurs : nous pensons notamment à la contribution en tous points remarquable du P. Guillet sur le Fils de l'homme, et à celle de Mgr Jouassard sur l'Ancien Testament dans les prières des premiers chrétiens. Certes, ce genre de mélanges n'a pas l'unité d'un livre ; il a cependant le gros avantage de donner un éventail de la recherche contemporaine, et c'était là sans doute honorer grandement M. Gelin qui a consacré sa vie à l'étude biblique.

Christian DUQUOC

Samuel AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise.* Essai d'herméneutique chrétienne (Coll. Bibliothèque Théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, 248 p.

L'Ancien Testament garde-t-il valeur pour un chrétien ? Pourquoi et comment doit-il être lu dans l'Eglise ? Selon quels principes herméneutiques doit-il être interprété ? Les premières définitions conciliaires portant sur l'Ecriture concernaient ces problèmes : c'est dire leur importance. En condamnant l'hérésie marcionite, les conciles affirmèrent que le même Dieu est auteur de l'Ancien comme du Nouveau Testament : la recherche théologique est partie de cette donnée fondamentale.

L'essai de Samuel Amsler suit une voie d'approche différente, en vertu du principe réformé selon lequel l'Ecriture est seule apte à interpréter l'Ecriture. Une première partie, historique, étudie par conséquent l'utilisation de l'Ancien Testament dans le Nouveau en appliquant une méthode régressive qui conduit de l'*Epître aux Hébreux* aux *Evangiles* synoptiques. Cette étude met en relief une orientation fondamentale commune, celle qui considère le témoignage de l'Ancien Testament comme une promesse accomplie en Jésus-Christ, la relation promesse-accomplissement constituant l'unité des deux Testaments.

Une seconde partie, systématique, tente de dégager le caractère normatif de cette orientation herméneutique : se frayant la voie entre l'allégorisme et l'historicisme, l'auteur voit dans une typologie solidement fondée sur l'unicité du sens littéral la solution des problèmes posés par l'interprétation de l'Ancien Testament dans l'Eglise.

L'enquête historique et systématique est menée avec rigueur, les conclusions clairement exposées et solidement fondées ; la typologie apparaît justifiée comme méthode herméneutique, essentiellement distincte, par l'attention qu'elle porte à l'événement, de l'exégèse allégorique. Tout ce que l'auteur affirme positivement nous paraît bien établi : nous ne ferons quelques réserves que sur ce qu'il rejette. Malgré son effort pour maintenir la valeur du texte scripturaire comme témoignage rendu à l'événement du salut en Jésus-Christ, l'auteur nous paraît minimiser cette valeur, par crainte de l'allégoris-

me qui la majore indûment. De ce fait la méthode typologique, valable en son domaine qui est celui du rapport entre les « choses », pour parler comme saint Thomas cité p. 220, nous semble incomplète pour rendre compte du « texte » considéré en son entier.

Nous relèverons seulement deux points qui nous semblent insuffisamment envisagés. En premier lieu, l'auteur rejette trop facilement le sens plénier comme donnant une valeur exagérée au texte lui-même (p. 183 ss) sans voir apparemment que ce sens est fondé sur la doctrine catholique de l'inspiration scripturaire, identifiée à tort avec le fondamentalisme (p. 170, n. 2), et non sur la nécessité de « réconcilier artificiellement la tradition doctrinale catholique romaine avec les textes scripturaires » (p. 185). Le sens typique est impuissant à rendre compte à lui seul de la portée que prennent dans l'ensemble de la Bible certains « motifs » théologiques : quiconque admet que l'unité de la Bible provient de l'unique auteur divin doit envisager comme possible que les mots eux-mêmes reçoivent de leur situation dans l'ensemble de la Bible une plénitude de sens inaccessible comme telle aux auteurs humains. Les importantes contributions du Père Benoit en ce domaine, que l'auteur semble ignorer, nous paraissent dignes de considération, tout comme les recherches du Père de Lubac.

En second lieu l'auteur ne rend pas compte de la présence de la littérature sapientiale dans le canon des Ecritures : à peine mentionnée, celle-ci est toujours appréciée négativement (cf. p. 111, 126-127, 156, 207, etc.). L'*Epître de Jacques,* éliminée de l'enquête comme trop « secondaire » (p. 28, n. 2), pose précisément le problème de l'utilisation des écrits de sagesse — qui dans leur ensemble ignorent par exemple le messianisme — dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise.

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre GRELOT, *Le couple humain dans l'Ecriture* (Coll. Lectio divina 31), Paris, Ed. du Cerf, 1962, 114 p., 5,70 NF.

Ce volume est le développement et le remaniement d'un article publié naguère dans le *Supplément de la Vie spirituelle* (n° 57, p. 135-198). L'auteur étudie successivement les données fondamentales de la révélation biblique, en réaction consciente contre la pensée religieuse du milieu oriental ; le développement de ces données à travers l'Ancien Testament ; leur épanouissement dans le Nouveau Testament.

P. Grelot est en réaction contre l'« atomisation » de l'Ecriture par une exégèse se limitant volontairement à une étude *objective* des affirmations *explicites* renfermées dans les textes, sans dépasser les limites du sens *littéral* tel que la critique l'envisage de nos jours. Cela nous vaut un exposé synthétique : aux yeux des « techniciens », il se situe peut-être dans le *no man's land* qui s'étend entre la « théologie biblique » et la « théologie », mais il nous semble qu'il assure de façon heureuse le lien entre la Révélation et les problèmes des hommes d'aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

Paul BARRAU, *Aux sources bibliques de l'existence et de la vie,* 1959, 254 p.

Jean CANTINAT, c. m., *La pédagogie de Dieu dans la Bible,* 1960, 110 p.

ID., *La pédagogie du Christ,* 1961, 144 p.

Ces trois vol. : Coll. Sacerdoce et laïcat, Paris, Ed. ouvrières.

L'essai de spiritualité biblique présenté par le Père Barrau montre qu'il est possible de mettre l'Ancien Testament à la portée des militants, plus précisément dans le monde ouvrier. Sans prétentions d'érudition, l'auteur puise aux meilleurs ouvrages scientifiques ; son effort consiste à confronter les recherches des exégètes et les requêtes des hommes à évangéliser. Et c'est une joie de constater que le labeur souvent ingrat et apparemment inefficace des premiers rejoint dans ses orientations majeures les aspirations des militants à une doctrine de vie : il ne s'agit pas là seulement d'une adaptation superficielle ou d'une traduction dans un langage moins technique, mais plutôt d'une compréhension profonde de l'actualité toujours neuve de la Parole de Dieu.

Le Père Cantinat s'efforce dans ses deux petits livres de décrire certains procédés de la pédagogie divine dans les deux alliances : le témoignage, le langage concret, l'espérance et la présence. Ce travail met en relief ce que Paul appelle la « patience de Dieu » (*Rom.,* 3, 26) : l'homme est un être en marche, et Dieu sait l'attendre dans sa longue maturation (cf. *Osée,* 11, 1 ss). Prêtres et militants utiliseront avec profit cette étude immédiatement pratique.

Louis-Marie ORRIEUX

II. PATRISTIQUE

André BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Eglise* (Cahiers théologiques 47), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1961, 84 p., 7,50 NF.

ID., *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie,* Paris, Presses universitaires de France, 1960, 276 p.

Avec l'Humanisme, la Réforme du XVIe siècle fut au point de départ d'un renouvellement des études patristiques. Pourtant, dans le protestantisme d'aujourd'hui, « l'histoire de l'Eglise jusqu'à la Réforme reste bien souvent une grande parenthèse sans intérêt majeur ». André Benoit, professeur à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, souhaite contribuer à mettre fin à pareille anomalie.

Dans le premier chapitre de *L'actualité des Pères de l'Eglise,* il trace à grands traits l'histoire de l'appel aux Pères, en caractérisant l'esprit assez différent avec lequel chaque siècle le fit : depuis l'Eglise ancienne qui les utilise dans son argumentation théologique comme

les témoins de la doctrine véritable, jusqu'au XIXe siècle qui marque l'accession des etudes patristiques à l'etat de discipline autonome, libérée de l'« hypothèque théologique ». Le chapitre suivant montre que, dans les Eglises de la Réforme, au lieu d'accepter les Pères « en vertu de leur antiquité, de leur sainteté, de leur reconnaissance par l'Eglise et de leur unanimite, on les accepte dans la mesure où ils sont en accord avec l'Ecriture ». Ceci aboutit à une définition protestante : « Un Père se définit par son attachement à la Tradition de l'Eglise elle-même mesurée à l'Ecriture, c'est-à-dire en dernière analyse par sa fidélité à l'Ecriture ». Ou encore : les Pères sont « les exégètes de l'Ecriture durant la période de l'histoire de l'Eglise où celle-ci est une, c'est-à-dire des origines jusqu'au schisme d'Orient ». Ce dernier critère laisse poindre le souci œcuménique de l'auteur. André Benoit prouve en effet l'intérêt de la patristique pour les recherches contemporaines en faveur de l'unité des chrétiens. C'est même sur ce point qu'il conclut son travail : « L'importance de la patristique, écrit-il, c'est de déboucher au cœur même de la recherche œcuménique... Le patristicien est certes l'homme qui étudie les premiers siècles de l'Eglise mais il se devrait d'être aussi l'homme qui prépare l'avenir de l'Eglise. Telle est, en tout cas, sa vocation ! » Et l'auteur de montrer que l'étude des Pères apporte ou devrait apporter sa quote-part importante aussi bien en exégèse qu'en dogmatique ou en liturgie, de même qu'elle devrait être un adjuvant précieux pour les jeunes Eglises placées souvent dans des conditions semblables à celles qu'a rencontrées précisément l'Eglise primitive et ancienne.

Il y a quelques années déjà, la thèse de doctorat en théologie d'André Benoit, soutenue à Strasbourg, avait témoigné du vif intérêt de l'auteur pour la patristique et de sa compétence en ce domaine. Ce travail important portait sur saint Irénée et se présentait comme une introduction à la théologie du grand évêque de Lyon. Après un rappel de principes méthodologiques et de l'historique de la question, l'ouvrage se divisait en deux parties : la première, traitant du « contexte », montrait en Irénée un homme à la culture plus littéraire que philosophique et un bibliste, dont la foi et la piété étaient enracinées dans l'Ecriture. La deuxième partie recensait les principaux thèmes de l'*Adversus Haereses* et de la *Démonstration de la prédication apostolique.*

Nous laisserons à de plus compétents que nous le soin d'apprécier ce travail dans tous ses détails. Pour notre part nous soulignerons à quel point l'ouverture patristique qui commence à se dessiner dans le protestantisme de langue française — on pourrait, en effet, citer d'autres noms à côté de celui d'André Benoit : nous pensons en particulier à Michel Réveillaud, jeune professeur de la faculté de théologie protestante de Montpellier — nous paraît un gage pour l'avenir du dialogue œcuménique entre le protestantisme et le catholicisme. Et ceci, bien que — nous l'avons relevé à la suite d'A. Benoit — dans les Eglises issues de la Réforme l'utilisation des Pères ainsi que leur statut ecclésiologique et théologique ne coïncident pas exactement avec ce qu'ils sont chez nous.

René BEAUPÈRE

Berthold ALTANER, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, Salvator, 1961, 786 p., 39 NF.

On ne peut que se féliciter de la parution en traduction française de la *Patrologie* déjà classique de M. Altaner. Cette édition, traduite et adaptée par H. Chirat, comporte une mise à jour des longues bibliographies. Ce livre est un instrument de travail indispensable à tout étudiant ou professeur en théologie, qui ne consent pas à l'ignorance en littérature patristique, et pour lequel les questions d'authenticité littéraire ont une réelle importance. Que les auteurs soient donc remerciés pour ce beau travail.

Christian DUQUOC

J. H. NEWMAN, *Esquisses patristiques* (Textes Newmaniens III), introduction, traduction et notes par Denys GORCE, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 526 p., 27 NF.

Denys GORCE, *Le martyre de Newman*, Paris, Alsatia, 1961, 264 p., 13,50 NF.

On aurait pu croire interrompue la collection des « Textes Newmaniens » qui, sous la direction du P. Tristam (†), du P. Bouyer et de Mgr Nédoncelle, nous a donné il y a six et sept ans dans les *Sermons universitaires* et les *Ecrits autobiographiques* du grand Cardinal. Certains esprits chagrins vont disant qu'en France on ne s'intéresse pas à Newman. Heureusement il n'en est rien. Voici donc des *Esquisses patristiques*, introduites, traduites et annotées par le Dr Denys Gorce. Il s'agit d'un ouvrage peu connu, même des Newmaniens, de petites études consacrées à l'histoire religieuse du IVe siècle : *Les dernières années de saint Chrysostome*, les *Epreuves de Théodoret* et surtout *L'Eglise des Pères* (Basile, Grégoire, Antoine, Augustin, Martin, Maxime...), dont l'auteur a écrit : « C'est le plus joli petit livre que j'ai fait... » Quand on sait l'amour voué par Newman aux Pères et la place que leur lecture a tenue dans son évolution spirituelle, on ne peut que se réjouir de voir pareils textes mis à la disposition du lecteur français dans une élégante traduction pour laquelle M. l'abbé Leblond a apporté sa collaboration au Dr Gorce.

Un autre signe de la vitalité des études newmaniennes aujourd'hui, c'est que le même Dr Gorce réédite, après l'avoir revue, corrigée et augmentée, la vivante biographie qu'il a publiée naguère sous le titre *Le martyre de Newman.*

René BEAUPÈRE

Saint AUGUSTIN, *Commentaire de la Première épître de saint Jean* (Coll. Sources chrétiennes), trad. et commentaire par P. AGAESSE, Paris, Ed. du Cerf, 1961, 460 p., 18 NF.

On aime à voir figurer dans la Collection *Sources Chrétiennes* une œuvre majeure de la Patristique. Ces sermons sur la première *Epître* de Jean sont aujourd'hui encore d'une brûlante actualité. Il

est étonnant que l'on sente si peu la distance des siècles. La traduction nous a paru excellente. Et l'introduction fournit à un lecteur profane tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour une fréquentation fructueuse.

Christian DUQUOC

Henri CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*. (Coll. Museum Lessianum, Section théologique, 56), Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 634 p.

Ce livre, qui débute par une préface élogieuse du père de Lubac, est l'œuvre d'un historien qui depuis longtemps étudie à fond la difficile pensée du maître alexandrin. Une première partie concerne le mystère, objet de la connaissance ; une seconde partie, le symbole, point de départ de la connaissance ; une troisième partie, l'acte de connaître. Chaque partie comporte une recherche philologique minutieuse sur le vocabulaire origénien de la connaissance, point de départ indispensable de l'approfondissement doctrinal. On retiendra surtout la conclusion générale, qui invite à reconnaître en Origène un mystique chrétien authentique, dont la doctrine spirituelle, fondée sur l'Ecriture, est toute tendue vers l'union au Dieu vivant de la révélation par la connaissance de foi. Ses spéculations philosophiques d'origine platonicienne supposent cette orientation fondamentalement mystique. Les spécialistes, auxquels s'adresse ce gros volume, ne pourront en négliger les patientes analyses.

Claude DENORT

III. PHILOSOPHIE. THÉOLOGIE

E.H. SCHILLEBEECKX, o.p., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 270 p., 10,50 NF.

Le P. Kerkvoorde, déjà bien connu pour ses traductions de Scheeben, nous offre en français un ouvrage depuis longtemps désiré. Certes, il ne s'agit pas de la traduction de la thèse du P. Schillebeeckx sur la sacramentalité, malheureusement. Celle-ci demeure encore inaccessible. Il s'agit d'un ouvrage plus modeste dans lequel l'auteur résume les grandes idées de sa thèse. On est heureux de retrouver dans un langage rajeuni, celui du personnalisme, les intuitions fondamentales des Maîtres médiévaux, si souvent critiqués à la légère. La thèse centrale du livre, nous semble-t-il, est la suivante : fonder la sacramentalité dans la manifestation de Dieu en Christ, sans que l'auteur oublie que cette sacramentalité s'explique en dernière analyse par la situation pécheresse dans laquelle se trouve l'homme. A partir de ce sacrement primordial, la réalité humano-divine de Jésus, l'auteur fonde et la sacramentalité globale de l'Eglise et le septénaire. Ce dernier n'est pas une sorte de système arbitraire, mais le réseau des réciprocités chrétiennes dans la communauté ecclésiale. Ainsi le sacrement, en son sens plénier, définit la condition chrétienne dans le monde entre la première venue du Christ et son

retour. Nous avons là un très beau livre : on espère qu'il sera lu par tous ceux qui sont soucieux d'authenticité chrétienne.

Christian DUQUOC

Paul NEUENZEIT, *Das Herrenmahl, Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung,* Munich, Kösel Verlag, 1960, 256 p.

C'est un travail consciencieux que nous propose le théologien catholique allemand Neuenzeit. Une exégèse très sérieuse des textes, un effort pour les situer dans la tradition néo-testamentaire, une connaissance approfondie des théories de Lietzmann, Käselmann ou Jeremias, lui fait prendre partie pour la priorité de la tradition paulinienne sur celle de Marc. En cela, il s'oppose à Jeremias.

Après cette étude d'exégèse, l'auteur aborde une série de thèmes : le rapport entre l'Eucharistie et la mort du Christ, c'est-à-dire son sens sacrificiel. Il situe cette relation dans la personnalité corporative du Christ : notion qui selon notre auteur sauvegarderait, et l'unicité du sacrifice historique du Christ, et la réalité sacrificielle de l'Eucharistie. Ensuite, il s'attarde sur la relation entre l'Eucharistie et l'Eglise, dont il souligne fortement la dimension eschatolique.

Cet ouvrage, très modéré dans ses jugements, est de nature à rendre service aux étudiants en théologie.

Christian DUQUOC

Wilhelm SCHAMONI, *Glaubensbewusstsein und Kirchenentfremdung,* Paderborn, F. Schöningh, 1958, 134 p.

L'auteur s'inquiète : la situation tragique de l'Eglise de par l'apostasie des masses et le triomphe du communisme athée, l'indifférence de la plupart à tout sens religieux font impression à tel point sur les théologiens qu'ils en arrivent à interpréter en opposition à la tradition constante de l'Eglise les données scripturaires. Dans un but louable, il est vrai : élargir la voie du salut. L'auteur est pour la vérité et non pour l'indulgence. Il se propose donc de rappeler l'enseignement de la Révélation sur la malignité du monde, sur l'influence de Satan, sur la multitude des péchés mortels, sur la grâce de persévérance, et sur le petit nombre des élus. Il craint que l'optimisme des théologiens sur le salut du plus grand nombre ne vienne à tarir la source des vocations sacerdotales. Il a d'autres craintes : il s'effraie que des théologiens osent limiter la science humaine du Christ, et qu'ils ne parlent plus avec suffisamment de piété du grand savoir de la Vierge. Enfin il cite des témoignages d'Antoni Baldinucci et de sainte Thérèse de Jésus sur l'enfer. Il nous apprend les trois secrets révélés à Fatima : le premier consiste dans la vision de l'enfer ; le second, dans la consécration du monde au Cœur Immaculé de Marie ; le troisième fut livré à la discrétion du Pontife Romain. On sait aujourd'hui qu'il n'y eut jamais de troisième secret.

L'auteur est plein de bonnes intentions. Elles ne suffisent malheureusement pas à faire de bonne théologie, dont l'auteur ignore superbement la méthode.

Christian DUQUOC

Romano GUARDINI, *Dante, visionnaire de l'éternité,* Paris Ed. du Seuil, 1962, 254 p.

Madame Ancelet Hustache, traductrice d'un nombre assez imposant d'ouvrages du théologien munichois, a réuni sous ce titre des articles consacrés à la vision chrétienne de Dante. L'étude la plus importante porte sur l'Ange. Puis nous avons diverses contributions à une meilleure intellection du grand poète. Tous ces essais, sur l'ordre de l'être et du mouvement, la conscience de l'histoire chez Dante, le corps et la corporéité dans la *Divine Comédie,* etc., ont valeur en eux-mêmes. Les citations nombreuses nous replongent dans le monde devenu étrange pour nous des symboles. Il se dégage de ces pages une impression du grand sérieux de l'histoire humaine, car l'éternité dont il nous entretient n'est que l'autre face du temps. Guardini, guidé par Dante, sait faire voir cette dimension éternelle de notre monde.

Christian DUQUOC

Georges M.-M. COTTIER, *Du romantisme au marxisme.* (Coll. Sagesse et culture), Paris, Alsatia, 1961, 232 p.

Le père Cottier, dont l'ouvrage sur *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes* a montré la compétence dans le domaine des sources philosophiques du marxisme, rassemble ici une série d'articles et de conférences, plus ou moins proches, selon le genre littéraire, de l'analyse historique ou de la critique philosophique. Une partie de ces études montre les origines romantiques de la pensée hégélienne et, à travers Hegel, de la doctrine marxienne, par exemple la conception « vitaliste » de l'histoire ; car là-même où il critique Hegel, Marx reste dans sa dépendance idéologique. Une seconde partie, la plus neuve, semble-t-il, étudie Eugène Buret, Giovanni Gentile et Antonio Gramsci, ces deux derniers sous l'angle de la philosophie de la *praxis,* dont on sait l'importance pour l'interprétation de Marx.

Claude DENORT

Charles JOURNET, *Le mal, essai théologique,* Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 334 p.

Ecrire sur le mal demande un grand courage. On risque, ou de choquer par une trop grande assurance, ou de décevoir par une timidité excessive. Mgr Journet évite l'un et l'autre écueil. Il sait qu'il n'y a de solution qu'eschatologique. Il essaie cependant de comprendre, c'est-à-dire d'échapper à l'absurde.

Pour mener à bien son projet, il précise ce qu'on entend par le mal, et s'efforce d'établir, autant que faire se peut, car, il le note, tout ici s'obscurcit étrangement, que le mal ne porte aucunement atteinte à la Bonté infinie de Dieu.

Une fois établis ces principes de base, il faut revenir aux maux réels. Et Mgr Journet sait parler avec nuances de la souffrance des animaux. Mais c'est surtout le mal moral qui attire son attention : ce

dernier est si puissant dans le monde qu'il rend comme inexistant le gouvernement de la Providence divine. Et enfin il se penche sur le mystère de l'enfer. Mgr Journet traite de ce sujet délicat avec grande intelligence, et on est heureux de le voir prendre parti pour le grand nombre des élus (p. 190).

Ce livre est plein de sérénité, non pas une sérénité faite d'ignorance de la souffrance des hommes, mais une sérénité transfigurée par la compassion. Et c'est je crois ce qui fait la beauté de cet ouvrage. Ce livre est honnête aussi : il ne cache ni les difficultés, ni les problèmes. Il ne prétend pas tout résoudre dans une harmonie supérieure actuellement accessible. Nous pensons qu'il aidera beaucoup ceux que le problème du mal préoccupe, et qu'il sera pour eux un des chemins vers la paix.

Christian DUQUOC

H.-M. DIEPEN, o.s.b., *La théologie de l'Emmanuel, les lignes maîtresses d'une christologie,* Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 324 p., 19,50 NF.

Ce livre est écrit pour des spécialistes. Il s'agit essentiellement de montrer la pure apparence de l'explication dite thomiste de l'union hypostatique : l'actuation de la réalité humaine du Christ par l'exister du Verbe. Dom Diepen propose une solution meilleure : l'appropriation. Et il étudie longuement l'adage scolastique : *actiones sunt suppositorum.* Dans la deuxième partie de son travail, il rejette la théorie théologique d'un moi humain du Christ. L'ouvrage est polémique : il définit toujours sa propre position par rapport à des adversaires. L'auteur ressuscite nombre de controverses. S'il ne démontre pas la justesse de son opinion, il prouve amplement qu'il est difficile de bâtir une christologie équilibrée, et de surcroît pacifique.

Christian DUQUOC

Emile MERSCH, s. j., *Le Christ, l'homme et l'univers* (Coll. Museum Lessianum), Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 150 p., 15 NF.

On sait combien la théologie du Corps mystique est redevable au P. Mersch. On nous présente ici un texte inédit, celui des chapitres qui avaient été condensés dans l'ouvrage posthume : *Théologie du Corps mystique.* Le P. Mersch y traite du rapport de l'homme à l'univers, et du rapport des hommes entre eux: il y discerne une sorte de préfiguration naturelle du Corps mystique. L'intuition est juste. On regrette cependant que la réflexion philosophique utilisée n'ait pas été un instrument à la hauteur de cette intuition.

Christian DUQUOC

Joseph COMBLIN, *Echec de l'Action catholique ?,* Paris, Ed. universitaires, 1961, 172 p.

Plusieurs recenseurs ont déjà fait remarquer que ce livre est ambigu. Il est à la fois une critique pertinente des vestiges de la

Chrétienté, et le vœu d'une Chrétienté nouvelle. On ne peut guère récuser la justesse des jugements portés sur la situation actuelle de l'Action catholique, et notamment sur son échec. On a assisté peut-être ces derniers temps, devant cet échec même, à une fuite vers le spirituel : l'Eglise ne pourrait plus mordre sur le monde si elle entérinait une telle forme de spiritualisation. L'auteur prône une attitude qu'il appelle la conversion totale. Il est vrai que tout doit être converti, et que tout est au Christ. Mais comment harmoniser cette conversion totale et la reconnaissance non moins nécessaire des diverses autonomies ? L'auteur ne le dit pas, et on demeure sur sa faim.

Christian DUQUOC

Werner SCHOELLGEN, *Konkrete Ethik*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1961, 496 p., 24 DM.

Une éthique concrète présuppose que l'on reconnaisse l'inadaptation actuelle de la morale catholique courante dans l'enseignement. Une éthique n'existe plus si elle n'est pas concrète. L'auteur n'entre pas dans de telles considérations : il propose une réflexion morale sur nombre de problèmes actuels qui sont ordinairement traités par prétérition dans l'enseignement théologique ordinaire. Il confronte l'expérience et les normes, et c'est de ce point de vue qu'il étudie des questions classiques, telles les vertus cardinales, l'épikie, la crainte de Dieu ; des questions modernes, telles la prière et la technique, les réalités économiques ou politiques, la sociologie et les problèmes posés par les traitements psychanalytiques ou médicaux. Les jugements de l'auteur sont classiques. Ce livre prendra place parmi les nombreux essais qui s'efforcent de redonner à la morale un objet et une portée réels.

Christian DUQUOC

Hans Urs VON BALTHASAR, *Kosmische liturgie, das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, 692 p.

La première édition de ce livre remonte à 1941. Le P. Urs avait promu alors Maxime le Confesseur au rang des théologiens les plus géniaux. Depuis lors, nombre d'études historiques s'efforcent de le ramener à une dimension plus humaine, et même quelques auteurs poussent l'audace jusqu'à ne voir en lui qu'un simple compilateur. Le P. Urs connaît les critiques. Mais il garde son jugement premier : il tient à l'unité de pensée du Confesseur, malgré la diversité de ses sources. Et notre auteur veut rendre l'intuition originelle de ce penseur. Il refuse d'écrire une œuvre historique neutre. Selon le P. Urs, le grand intérêt de Maxime, c'est qu'il fut prédestiné à être le penseur à mi-chemin entre l'Occident et l'Orient.

Le P. Urs, dans cette nouvelle édition, a tenu compte des travaux de Sherwood, son principal adversaire. Il a ajouté de nouvelles études, notamment sur les dogmes trinitaires et christologiques. En fin du volume, il insère les traductions des *Mystagogies* et des *Centuries gnostiques*.

Le P. Urs se dispense peut-être trop facilement d'une méthode historique rigoureuse. Mais il est permis de se demander si l'intuition du P. Urs n'est pas finalement plus fidèle, dans son apparente infidélité, à la pensée de Maxime que bien des travaux moins libres et plus volontairement rigoureux et scientifiquement objectifs.

Christian DUQUOC

Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik*, t.I: Schau der Gestalt, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, 664 p.

Le P. Urs a souvent attiré l'attention sur le symptôme alarmant que dénotait pour les théologies protestantes et catholiques l'atrophie de la dimension du Beau. La Bible est pleine de la Gloire de Dieu, et la Révélation est la manifestation de cette gloire. Ce sont là des thèmes johanniques. Privée de cet aspect, la religion se réduit à une séquence de principes exacts et de commandements utiles. Mais seule la Beauté enthousiasme l'homme et le séduit.

Le Christianisme pourrait encore être aujourd'hui force de séduction. Il faudrait qu'il transcende le Bien et le Vrai au profit de cette troisième dimension qu'est le Beau. L'ouvrage de l'auteur est le premier d'une série de trois : il étudie la perception expérimentale du Christianisme. Celle-ci est liée à la forme que revêt en ce monde la Révélation.

On ne résume pas un tel livre : il se recommande à la fois par sa richesse historique, et la manière nouvelle d'aborder le problème de la Révélation : à partir de sa forme. Peut-être est-ce la première réelle ouverture de la théologie à un style d'interprétation phénoménologique. C'est en dire tout l'intérêt. On ose espérer que les volumes suivants ne tarderont pas à paraître.

Christian DUQUOC

Arnold A.T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1959, 2 vol : 324 p. et 306 p.

Voici un ouvrage dans la pure tradition scientifique allemande. L'auteur y étudie avec scrupules les théories de l'Etat dans l'Antiquité. Puis il montre comment l'opposition chrétienne au totalitarisme finit par instaurer une antinomie entre Etat et Religion. Cette antinomie na jamais été réellement résolue malgré les efforts des Pères de l'Eglise et notamment de saint Augustin.

Ce n'est pas une étude philosophique. Elle est historique, et perd de ce fait une partie de son intérêt. Il eût, en effet, été instructif de discerner les motivations profondes des théories ou pratiques présentées et minutieusement étudiées. L'approche purement historique d'une doctrine risque toujours de décevoir. Mais l'auteur a le mérite immense de donner ample matière à la réflexion de la philosophie politique.

Christian DUQUOC

IV. ECCLÉSIOLOGIE. ŒCUMÉNISME

Hans Jochen MARGULL (éd.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961, 428 p., 29,50 DM.

Cet ouvrage collectif, compact, nous vient des protestants allemands. Il veut préparer les esprits à accueillir le deuxième concile du Vatican. C'est un travail, non d'information, mais de réflexion historique et théologique.

Trois historiens nous donnent des synthèses sur les conciles du passé. La contribution de Georg Kretschmar sur « Les conciles de l'Eglise ancienne » (entendez : les synodes anté-nicéens et les huit premiers conciles œcuméniques), celle de Carl Andresen sur « Les conciles occidentaux du Moyen Age », sont excellentes. Elles risquent seulement de faire double emploi avec des exposés de même nature parus récemment en français : par exemple, *Le concile et les conciles,* de Chevetogne.

Un sujet plus limité est revenu à Peter Meinhold : « Le concile au siècle de la Réformation ». Le professeur luthérien, souvent appuyé sur les travaux de Mgr Jedin, expose la concurrence entre papes et théologiens conciliaristes dans le zèle pour la réforme des institutions et des mœurs ecclésiastiques au début du XVIe siècle ; il explique comment la décadence relative du conciliarisme va alors permettre la reprise des conciles romains. Ensuite nous passons à Luther et pénétrons le sens de ses deux *Appels au concile général,* lancés en 1518 et 1520 : selon Meinhold, c'est une invitation à l'Eglise entière à se saisir comme différente de l'Eglise des premiers siècles. Puis viennent les tractations de Clément VII et de Paul III pour un concile qui sera celui de Trente ; face à l'assemblée qui se prépare, l'attitude du maître de Wittemberg a pu paraître bien négative : il affirme surtout son refus de lier le Saint-Esprit à quelque institution que ce soit. Mais cela ne l'empêche tout de même pas de voir dans le concile « une institution où se reflète la structure interne de l'Eglise » et qui peut fort utilement promouvoir la réforme de « sa tête et de ses membres ». Il ne faut pas cacher, et P. Meinhold ne le cache pas, que Luther est mort dans de fort mauvais sentiments à l'égard de l'assemblée tridentine qui tenait alors ses premières sessions. Cependant on a estimé, dans les milieux luthériens du XVIe et du XVIIe siècles, que cette colère, explicable par les circonstances, ne constituait pas un dernier mot. « Car c'est un devoir pour les Eglises de se comprendre les unes les autres et de se mettre d'accord, afin de rendre par là visible au monde l'unité de l'Eglise » (p. 232).

La réflexion théologique sur le thème « Qu'est pour nous un concile ? » nous est donnée par des auteurs de diverses confessions chrétiennes : Otto Karrer, catholique ; l'évêque Emilianos Timiadis,

orthodoxe ; Stephen Neill, anglican ; Martin Seils, luthérien ; Jean-Louis Leuba, réformé. La contribution d'O. Karrer comprend une présentation rapide de la doctrine conciliaire catholique, une étude sur les définitions du premier concile du Vatican et quelques perspectives sur la future assemblée. L'auteur nous donne, en sa dernière partie surtout, un bel exemple de dialogue : dialogue avec les frères séparés, mais aussi avec les catholiques, hélas trop nombreux, qui ne pénètrent pas le sens providentiel de nos divisions. Pour O. Karrer, assurément, la présence à ses côtés des luthériens allemands est tout autre chose qu'un témoignage vide ou aberrant : cette présence constitue une invite perpétuelle à réexaminer le sérieux de notre christocentrisme. O. Karrer a en vue l'encouragement trop souvent donné dans notre Eglise à une piété mariale ou autre en désaccord pratique avec l'affirmation scripturaire du « seul médiateur ». Il aimerait aussi que notre ecclésiologie se teinte de plus d'humilité. « Assurément, écrit-il, il n'y a pas de parfaite unité sans le ministère sacré et apostolique des évêques et sans le ministère de Pierre. Mais l'expression traditionnelle (et employée par les documents officiels), de *retour à l'Eglise* donne lieu à imaginer, en raison de ce qu'elle évoque, une attitude identique à celle des *enfants d'Abraham* vis-à-vis des Samaritains ; nous nous estimons *justes,* sans fautes et sans responsabilité face à la rupture » (p. 270).

Le dernier exposé s'intitule : « Concile œcuménique autrefois et aujourd'hui ». Il nous intéresse par lui-même et aussi en raison de la mission que l'Eglise évangélique d'Allemagne a, depuis, confié à son auteur, Edmund Schlink, auprès du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens. Voulant comparer Vatican II aux assemblées générales du Conseil œcuménique des Eglises, l'auteur prend comme point de repère les synodes des premiers siècles. L'institution catholique partage avec ces vénérables réunions l'avantage de la force et de l'autorité (dans sa sphère ecclésiastique s'entend) ; par contre les assemblées du Conseil reflètent davantage l'Eglise primitive par leur ouverture aux laïcs, leur volonté de ne pas confondre unité et uniformité, leur liberté par rapport à tout autre pouvoir ecclésial (alors que le concile catholique tend à n'être, de l'avis d'E. Schlink, que le conseil du pape). La faiblesse de ces assemblées, si peu sûres d'elles-mêmes et de leur autorité, pourra peut-être se tourner en force si l'Esprit se plaît à faire paraître sa force au milieu du dénuement.

L'intelligence de l'auteur n'est pas dupe de sa comparaison : il sait que l'histoire ne se réédite pas. Et cela lui permet, malgré quelque sévérité à l'égard de Rome, d'être optimiste. L'annonce du concile dans l'Eglise romaine actuelle représente un certain pas vers la décentralisation, tandis que l'exigence du Conseil œcuménique est, chez les non catholiques, un certain début de regroupement. D'autre part E. Schlink a confiance que toutes les Eglises, par leurs assemblées, ont le radical désir d'exprimer la volonté de l'Esprit Saint et de ne rien ajouter à l'Ecriture.

Régis-Claude GEREST

K. E. SKYDSGAARD (éd.), *Konzil und Evangelium,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962, 216 p.

ID., *The Papal Concil and the Gospel,* Minneapolis (U.S.A.), Augsburg Publishing House, 1961, 214 p.

Le professeur K.E. Skydsgaard est, on le sait, un des deux observateurs délégués au Concile du Vatican par la Fédération luthérienne mondiale. Il dirigeait jusqu'à ces derniers temps l'Institut d'étude sur les confessions chrétiennes (en particulier sur le catholicisme) de cette même Fédération. Il a rédigé lui-même une partie importante de ce volume qui nous offre des points de vue luthériens face à l'annonce et à la préparation du Concile du Vatican. A côté de lui, d'autres personnalités connues du luthéranisme européen et américain apportent leur contribution G. Lindbeck, successeur de Skydsgaard à la tête de l'Institut d'étude sur les confessions et deuxième observateur au Concile, l'évêque H. Dietzfelbinger, les professeurs P. Brunner, E. Kinder, J. Pelikan. Les chapitres qui ne sont pas consacrés directement à Vatican II traitent de la responsabilité œcuménique de la Réforme, de la notion de concile œcuménique, de la pensée de Luther sur les conciles et, de façon plus générale, du mystère de la division et de l'unité de l'Eglise. La bonne bibliographie sur le concile établie par G. Pedersen pourrait déjà être largement complétée tant cette manifestation de la vie de l'Eglise suscite de littérature !

Il existe deux éditions — en allemand et en anglais — de ce volume. On souhaite qu'il soit traduit en d'autres langues, à commencer par le français, car tous les théologiens qui portent intérêt au Concile du Vatican devraient lire et méditer cet important symposium luthérien qui manifeste un réel désir de dialogue.

René BEAUPÈRE

Leonard VON MATT, *Histoire des conciles par l'image,* Paris, Desclée De Brouwer, 1961, XX + 48 p.

Francis DVORNIK, *Histoire des conciles* (Coll. Livre de vie), Paris, Ed. du Seuil, 1962, 190 p.

L. von Matt a réuni près d'une centaine d'illustrations variées permettant d'évoquer — de plus ou moins loin — les vingt conciles « œcuméniques », du portrait du pape Silvestre Ier à celui de Jean XXIII, des ruines d'Ephèse à la nef latérale droite de la basilique Saint-Pierre et du tableau de la condamnation de Macaire à la Bulle d'union du concile de Florence. Ce beau dossier iconographique est précédé d'une très brève histoire des conciles rédigée par le P. B. Schneider, s.j.

A ce texte par trop bref et schématique, on préférera l'histoire écrite par l'abbé F. Dvornik : elle est équilibrée, nuancée et, tenant compte des recherches historiques récentes, elle évite les simplifications auxquelles succombent trop facilement les ouvrages populaires de ce genre. Nous avons spécialement apprécié le soin de l'auteur à peser l'importance relative des assemblées qu'il décrit, et le souci

qu'il a de rappeler à plusieurs reprises que le processus d'attribution du qualificatif d'« œcuménique » à un concile n'a pas encore été étudié à fond et que notre liste de vingt « conciles œcuméniques » n'est pas « officielle » puisqu'elle ne s'appuie sur aucune décision formelle de l'autorité.

René BEAUPÈRE

Henri FESQUET, *Le catholicisme, religion de demain* (Coll. Eglise et temps présent), Paris, B. Grasset, 1962, 300 p., 9,60 NF.

Bien que nous efforçant de ne pas faire partie de ces « semi-croyants qui vivent aux frontières de l'Eglise » et auxquels s'adresse cet ouvrage, nous l'avons lu d'un bout à l'autre avec un vif intérêt. H. Fesquet s'y révèle plus chaleureux, plus lyrique que dans ses chroniques religieuses du quotidien *Le Monde*, mais tout aussi lucide et courageux. Toutes les pages de l'ouvrage ne recueillent pas la même adhésion et le théologien se montrerait parfois plus pointilleux que l'auteur en ce qui concerne certaines formulations. Toutefois l'ensemble du livre est porté par un souffle authentique et un amour vrai de l'Eglise catholique. Les croyants comme les incroyants prendront connaissance avec profit de ce « bilan » du catholicisme dans lequel Henri Fesquet ne dissimule ni l'actif ni le passif.

René BEAUPÈRE

Lorenz JAEGER, *The Ecumenical Council, the Church and Christendom*, Londres, Geoffrey Chapman, 1961, 194 p., 21 sh.

Traduction anglaise d'une étude de l'archevêque de Paderborn, délégué de l'épiscopat allemand pour les questions œcuméniques. A deux reprises déjà (*L. et V.*, n° 51, p. 114 et n° 56, p. 124), nous avons dit l'importance de cet ouvrage par le sujet traité et par la personnalité de l'auteur.

René BEAUPÈRE

L'Eglise en dialogue, Paris, Ed. du Centurion, 1962, 128 p., 7,10 NF.

Les «Humanités chrétiennes » de Strasbourg ont consacré, en novembre 1961, trois soirées à des recherches œcuméniques. Ce volume contient, après une lettre-préface du Cardinal Béa et une introduction de Mgr Elchinger, les quatre conférences prononcées à cette occasion par des orateurs orthodoxes (Le sacerdoce universel des laïcs par Paul Evdokimov ; La présence de l'Eglise d'Orient en Occident, par Mgr Cassien), protestant (Le Conseil œcuménique des Eglises à l'approche du Concile du Vatican, par le pasteur M. Bœgner) et catholique (Aspects de l'union des chrétiens, par le cardinal Alfrink). Cet ouvrage aidera les chrétiens à se mieux connaître et, dans cette mesure, les rendra plus aptes à recevoir de Dieu le don de l'Unité.

René BEAUPÈRE

Un seul Seigneur, un seul baptême, Taizé, Verbum Caro-Delachaux et Niestlé, 1961, 70 p.

Traduction française par J.-P. Gabus de deux documents de la Commission de Foi et Constitution « Jésus-Christ et l'Eglise ». Nous avons déjà présenté l'édition anglaise de cette brochure : *L. et V.*, n° 56, p. 130.

René BEAUPÈRE

Découverte de l'œcuménisme et *L'Eglise en plénitude* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire 17 et 18), Paris, Desclée De Brouwer, 1961 et 1962, 416 et 276 p., 2 vol. : 31,20 NF.

Pareils ouvrages collectifs découragent le recenseur. Non qu'ils manquent d'intérêt, certes, même si toutes les pages ne sont pas de la même valeur ! Mais comment rendre compte honnêtement et brièvement de plus de quarante chapitres écrits par presque autant de spécialistes, parmi lesquels une quinzaine d'orthodoxes et de protestants ? Le premier volume rappelle certains grands faits de l'histoire de l'Eglise et décrit l'œcuménisme, dimension fondamentale aujourd'hui de la vie chrétienne, personnelle et communautaire. Le second tome place le lecteur devant le mystère de l'Eglise en sa plénitude. Des tableaux récapitulatifs et un vocabulaire complètent cet important ensemble mené à bien par le P. Claude Jean-Nesmy, o.s.b., avec l'aide du P. Le Guillou, o.p. Collaborateurs et éditeurs ont fait effort pour que ces pages soient accessibles au non-spécialiste. Ils y sont très largement parvenus.

René BEAUPÈRE

Heribert SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des konzilstheologen Clemens Schrader, s.j.*, Fribourg, Herder, 1959, xii-484 p.

Le P. Schrader est l'un des principaux théologiens romains auxquels nous devons le premier schéma *De Ecclesia Christi* préparé pour le concile du Vatican de 1869. C'est dire l'intérêt de l'édition critique de son traité de l'Eglise entreprise par H. Schauf. Dans ce gros volume on trouvera les vingt-huit premières thèses d'un ouvrage qui en compte quatre-vingt-six. Elles sont commentées et comparées notamment au schéma du concile. On notera que les neuf premières forment un ensemble : *de Corpore Christi Mystico,* où l'on sent d'heureuses influences bibliques et patristiques ; toutes les autres restent marquées par les catégories bellarminiennes.

René BEAUPÈRE

Le Gérant : J.-Y. JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 4me trimestre 1962